عبد المنعم الشقيري

العقلنة عند ماكس فيبر





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العقلنة عند ماكس فيبر

العقلنة عند ماكس فيبر

عبد المنعم الشقيري



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الشقيري، عبد المنعم

العقلنة عند ماكس فيبر / عبد المنعم الشقيري.

539 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 517-525) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-378-0

1. فيبر، ماكس، 1864-1920. 2. العقلانية. 3. العقل - فلسفة. 4. الاجتماع، علم - فلسفة. أ. العنوان.

128.2

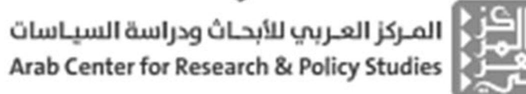
العنوان بالإنكليزية

Rationalization According to Max Weber

by Abdel Monem Al-Shukeiri

الناشر





شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/ يناير 2021

المحتويات

القسم الثاني

العقلنة ووحدة المعنى

القسم الثالث

تحققات العقلنة

القسم الرابع
العقلنة وفقدان المعنى

قائمة الجداول

توطئـة

على الرغم مما يمكن أن يجنح إليه مفهوم العقلنة من ابتذال جراء توظيفه في الشعارات السياسية وداخل الخطابات الرسمية، فإن ذلك لا يمكن إلا أن يؤشر إلى اعترافٍ متزايد بمكانته وأهميته داخل الشأن العام، بله داخل الحقل المعرفي والعلمي، حيث نجد معظم البحوث والدراسات تلح على استثمار هذا المفهوم رؤية وممارسة في سبيل حداثة عربية متكاملة، خصوصًا أن سقف المشروعات الفكرية النهضوية لم تبرح مجال البحث في بنى العقل العربي أو في تاريخيته، في مقابل تركيز مفهوم العقلنة على كيفية تحقيق هذا العقل ما يتطلع إليه من شروط إنسان معاصر، ابتداءً برؤيته وسلوكاته الذاتيتين، مرورًا بميادين تحقق العقل اقتصاديًا أو سياسيًا أو قانونيًا، انتهاء بالمجتمع وشمولية مؤسساته.

إذا كانت المطالب التحديثية في تزايد مستمر للاستفادة مما حققته العقلنة الغربية من نجاحات (اقتصادية متمثلة في المحاسبة وحرية السوق والفعالية وتقنين التعاقد، أو سياسية مجسدة في نجاحات الدولة العقلانية باعتمادها سلطة القانون ركيزة للهيمنة، والشرعية أساسًا للمشروعية، أو قانونية متجلية في استنادها إلى مبدأ التوافق والاحتكام إلى سلطة العقل في عملية التشريع)، فإننا مدعوون إلى البحث عن حوافز هذه التحققات ومنطلقاتها، ومطالَبون بالبحث عن تربة هذه العقلنة وأساسها، الأمر الذي يجعلنا في أمس الحاجة إلى معرفة الرؤية التي واكبت عملية تحقق العقلنة.

ألسنا في حاجة إلى معرفة أن مسار العقلنة الغربية هو وليد تداخل العقل

الديكارتي والقانون الروماني والأخلاق البروتستانتية والواجب الكانطي، في الوقت الذي نحن في حاجة فيه إلى فهم الأعراض المرَضية لسيرورة هذه العقلنة؟

بلى، ولا بد لنا من ذلك حتى نتمكن من:

- الإلمام بخبايا الشأن الخارجي للعقلنة الغربية متمثلة في: علاقة الغرب العقلاني بالمجتمعات الأخرى، وخطاب إرادة القوة حيث تضارُب المصالح بين عقلنة الذات والهيمنة على الآخر؛ تناقض الدعوات بين كونية العقلنة الغربية ومنطق التحقيق والتجسيد المجالي الخاص للعقل باسم الخصوصية.

- الإحاطة بالقضايا الداخلية للعقلنة الغربية كمطالب الحرية الذاتية، وتحقيق الكرامة، ومقتضيات الانضباط الصارم للقوانين، قصد الرفع من المردودية.

ينضاف إلى هذا وذاك، التصاعد المهول لمؤسسات المجتمع المدني والجمعيات الحقوقية غير الحكومية وحقوق الإنسان، في وجه مزيد من التجذر الصوري العقلاني للقوانين والدساتير والتشريعات.

فكيف نستطيع أن نستوعب نجاحات العقلنة وانتصاراتها داخل المجتمع الغربي وفي جميع مجالات الحياة، السياسية منها والاقتصادية والقانونية، وبين انفصال دوائر القيم وصراعها مع فقدان الموجّه الأساسي لهذه العقلنة، سواء أكانت قيمة أم أخلاقًا أم فكرة...؟

وكيف نستطيع جعل قيمنا ومعتقداتنا حافزًا في خدمة عقلنة تسير وفق أفقنا الثقافي ومجالنا الطبيعي، متحاشية جميع مطبات العقلنة الأداتية الغربية، ومستفيدة من مكتسباتها الإيجابية...؟

وهل في إمكاننا القيام بممارسة نوع من أنثروبولوجيا العقلنة تسمح لنا بالبحث عن العناصر المفترَض أنها غير عقلانية، كالدين والفن والطقوس ورؤية العالم، لما لها من أهمية في تحفيز المجتمعات، بإعطائها معنى للحياة، سواء على مستوى التاريخ أو على مستوى الأخلاق، كما جرى للإنسان البروتستانتي العقلاني الحديث؟

في هذا السياق، تأتي أهمية موضوع العقلنة ومكانته عند ماكس فيبر؛ إذ لا شك في أن فكرة العقلنة تتخذ مكانة مركزية داخل عمله الموسوعي، كما أن قيمة الأطروحة الفيبرية هي تفكيك الجوانب السلبية كما الإيجابية للعقلنة الغربية، ممهدًا المجال بذلك لإعادة بناء الحداثة الغربية داخل المدارس الفكرية المختلفة؛ فالذهن الغربي عملية بناءات متواصلة عبر النقد والنقد المضاد.

منهجية الموضوع

اقتضت منا الإحاطة بمفهوم العقلنة ضرورة تقصّي كيفية صقله داخل ثنايا أعماله ومفاصلها. ولأن فيبر ما كان عالم اجتماع أو اقتصاد أو سياسة فحسب، بل كان مفكرًا وفيلسوفًا أيضًا، فإن أعماله ودراساته، سواء النظرية منها أو الميدانية، طبعت، في جُلّها، نفحات فلسفية ومسحات روح تأويلية ترقى إلى التعبير عن حالة عصر بأكمله. ولعلنا نجرؤ على القول إن الرؤية الفلسفية الفيبرية هي الموجّه الأقوى لمعظم أعماله الدينية والاقتصادية والسياسية والقانونية، عمادها الأساسي مفهوم رؤية العالم (Weltanschauung).

من هذا المنطلق، حتّمت علينا إشكالية العقلنة عند فيبر منهجية المزج بين القراءة الفلسفية والقراءة السوسيولوجية. والالتزام المنهجي هذا فرض علينا الإيضاحات التالية:

- من المعروف أن العقلنة ليست مفهومًا إجرائيًا فحسب، بل هي رؤية للعالم أيضًا؛ فالعالم أصبح (في لحظة من لحظات الذهن الغربي) رؤية يمكننا أن نتمثله من خلالها، وأن ننسج علاقة معه بطريقة ما، وأن نفعل فيه أكثر من انفعالنا به.

- تكمن خاصية التفكير الفيبري ومتانته في قدرته على المزج بين الطابع المجرد لرؤية العالم بتجلياتها الفلسفية والطابع المشخص الملموس، انطلاقًا من مجالات محددة اقتصادية وسياسية وقانونية؛ إذ لم يكن يهم فيبر «أشياء العالم أو ما هو يومي يخص طبيعة الحياة الاجتماعية والقوانين التي تسيرهما، وإنما المعرفة الفلسفية لمعنى العالم والحياة»[1].

---

(1) François-André Isambert, *De la religion à l'éthique*, Sciences humaines et religions (Paris: Ed. du CERF, 1992), p. 230.

- أراد فيبر تتبّع فرضيات الحداثة الغربية وأسسها: الذاتية، العقلانية، الحرية، مجسدة في العقلنة انطلاقًا من رؤية العالم، متعقبًا سبلها ومساراتها مع كيفية تطويع العالم بمجالاته ودوائره بجعلها في خدمة الذات، إلى أن صارت هذه الذات رهن قبضة العالم بأدوات العقلنة ذاتها، التي كانت عنصرًا من عناصر تحررها.

على هذا الأساس، قسمنا الموضوع إلى أربعة أقسام، مع مدخل سنعمد فيه إلى تأطير مفهوم العقلنة ورسم إشكالياته العامة.

إيمانًا منا بأن لكل مفهوم سياقًا إبيستيميًا، ولكل موضوع أسلوبًا منهجيًا، قسمنا **القسم الأول** إلى ثلاثة فصول، لنقدم فيها المحددات المعرفية والمنهجية التي نسج من خلالها فيبر إشكاليته وأطروحته بصدد مفهوم العقلنة.

وخصصنا **القسم الثاني** للعقلنة ووحدة المعنى عبر فصلين، أحدهما العقلنة كرؤية للعالم (نموذج التخلي عن الآليات السحرية للخلاص)، وسنحاول من خلال هذا الفصل تبيان المصالحة القائمة بين العقلنة والذاتية، متمثلة في وحدة المعنى، وسنبحث في طبيعة الرؤية التي ظلت تضمن استمرارية المصالحة المتمثلة في الأخلاق المنحدرة من عالم الأديان.

ثم ننتقل إلى الفصل الآخر المتعلق بتجسيد هذه الرؤية، لندقق في طبيعة العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وأثرها في سيرورة العقلنة تحت اسم العقلنة كنمط وسلوك في الحياة (نموذج الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية).

ننتقل بعد ذلك إلى **القسم الثالث** الذي يخص تحققات العقلنة، سواء أكانت اقتصادية أم سياسية أم قانونية، حيث نفرد لكل مجال فصلًا خاصًا به، محاولين بذلك تعقّب مسار العقلنة وعملياتها، بحيث نوفر جهدنا وطاقاتنا للقراءة السوسيولوجية، متمثلة في التركيز على الأعمال الفيبرية الاقتصادية والسياسية والقانونية، متوخين من خلالها تحقيق هدفين: الأول توضيح كيف تمت عملية عقلنة دوائر الحياة، والآخر كيفية التملص التدريجي من العقلنة القيمية إلى العقلنة الغائية.

بعد ذلك تصبح الأوبة مشروعة إلى القراءة والتأويل الفلسفي لمآل العقلنة

كسيرورة تجسدت في معظم دوائر الحياة الاجتماعية الغربية، من ثم ندرج موضوعات هذا الباب في عنوان «العقلنة كرؤية للعالم وفقدان المعنى»، من دون أن نغفل الحديث عن العلاقة المنهجية بين الرؤية الأولى التي عبّرنا عنها بوحدة المعنى ومرحلة فقدان المعنى. أما خصوصية هذه الرؤية، وهذا المآل للعقلنة وتداعيات التناقض بين دوائر القيم وأنظمة الحياة، فستشكل محور الفصل الذي يحمل عنوان «العقلنة كرؤية للعالم (نموذج استقلالية دوائر القيم وصراعها)»، وستكون فرصة سانحة للوقوف على المفارقة التي تكتنف مسار تحقق العقلنة كتاريخ يتسم بتحقق الذات، في الوقت الذي هو تاريخ اضمحلال الذات.

سنعمل أيضًا على إيضاح سر التحول الذي وقع في أثناء سيرورة عملية العقلنة إلى اللاعقلنة، وذلك بانقلاب الوسائل إلى غايات. وسنخصص عنصرًا نتحدث فيه عن العقلنة كفقدان للمعنى بحلول العلم محل الدين، علمًا بأنه لا يستطيع إنتاج القيم بقدر ما يلهث وراء القوانين.

لن يفوتنا الحديث عن العقلنة كفقدان للحرية، عبر إبراز طبيعة السلطة العقلانية الصورية التي أصبحت تحكم المجتمع بقواعد العلم المجرد، والتي سنختزلها في مثال البيروقراطية، ومآل الذات داخل هذه الآلة، كأن العقلنة أصبحت بين خطاب التحرر وخطاب الترويض.

هاجسنا الأساسي في هذا الفصل هو الإجابة عن السؤالين التاليين: كيف أدى مسار العقلنة إلى توترات وصراعات بين دوائر المجتمع، لكلٍّ منها عقلنتها الخاصة، عوض أن يؤدي إلى الإجماع؟ لماذا كان مآل العقلنة في نظر فيبر هو القفص الفولاذي؟

لا شك في أن هذه العناصر ستدفعنا إلى إعادة النظر في العقلنة وحدودها، ولذلك سنفرد الفصل الأخير للحديث عن حدود العقلنة وآفاقها، وسنحاول الإجابة عن سؤالين: أين تكمن حدود العقلنة؟ وكيف هي طبيعتها؟ مقسمين تلك الحدود إلى ما هو ذاتي وما هو موضوعي.

سيكون هذا الفصل ساحة لتبيان العنصر الحاسم في مسار العقلنة وكيف

استقوت بالعلم، الذي يمثل نقطة قوتها بالقدر الذي يشكّل تطبيقه على المجتمع نقطة ضعفها.

مما لا ريب فيه أن العقلنة الصورية ستكون نموذجنا لكيفية التهام العقلنة العقل بواسطة التركيز على حدود العقلانية الصورية، بالاعتماد على بعض الدراسات التي انتقدت العقلنة الأداتية، واستشرفت الحلول لها ولآفاقها (مثل كارل بوبر، كارل أوتو آبل ويورغن هبرماس).

إن الحديث عن منطلقات موضوعنا ومنهجه وخطواته لا يحول دون الحديث عن صعوبات جمة اعترضتنا، شأن كل باحث، وهي صعوبات معرفية تارة ومنهجية تارة أخرى، ولعلنا نستطيع إجمالها في أمرين: **الأول** موسوعية الفكر الفيبري الذي يصعب معه عزل وتنقية ما يخصنا في إشكاليتنا، و**الثاني** قلة البحوث العربية في هذا الموضوع، وهي البحوث التي تصلح كأرضية توجيهية لطبيعة موضوعنا.

مدخل

العقلنة: مقتضيات المفهوم وإشكاليته عند فيبر

استحوذ مفهوم العقلنة على التفكير الفيبري جملة وتفصيلًا، حتى أنك تلقاه مبثوثًا في دراساته المنهجية والدينية والقانونية والاقتصادية والسياسية، ما جعله قِبلة للباحثين ومدار اهتمام الدارسين، سواء في الدراسات الاجتماعية (مفهوم العقلنة مقياسًا لتصنيف المجتمعات)، أو الدينية (عقلنة الغيب في علاقته بالإنسان) أو الاقتصادية (مقومات الاقتصاد العقلاني الحديث)، أو القانونية (دراسة قواعد القانون العقلاني الصوري)، بل أيضًا الموسيقى وفن المعمار والبناء.

لكن ما سر الاهتمام الفيبري بمفهوم العقلنة؟ وما طبيعة الإشكالية الفيبرية المتمحورة حول هذا المفهوم؟ وما الجديد الذي قدمه فيبر في إثر هذا الاهتمام؟

إذا كان هيغل قد اهتم بتجسيد العقل المطلق في التاريخ، مستخلصًا بمنهجيته الانبثاقية أطروحته المعروفة «كل ما هو واقعي عقلي، وكل ما هو عقلي واقعي»، فإن فيبر جعل العقلانية مذهبًا ومنظومة فكرية منتصبة على قدميها داخل المجتمع، ومجسدة في تصورات الإنسان وسلوكاته. بهذا ما عدنا أمام مذهب معرفي عقلاني فحسب، بل بتنا أيضًا أمام ممارسة عقلانية تجد صداها في وقائع ودوائر سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية، أو ما عبّر عنه بمفهوم العقلنة أسلوبًا في التفكير والتصرف، ما دفعه إلى تتبّع خطواته داخل ثنايا المجتمع ومفاصله بشموليته على المستوى التعاقبي (Diachronic) والتزامني (Synchronic)، ثم على مستوى المزج بين

الجانب النظري - كالاهتمام بالأنساق النظرية والمعرفية - والجانب التطبيقي - بمتابعة الوقائع الاختبارية الملموسة- لهذا لم يكن تناوله لمفهوم العقلنة محصورًا في بُعد من الأبعاد الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الدينية، كما أنه لم يكن تناولًا تقنيًا ضيقًا، بل كان تناولًا أنثروبولوجيًا يتصف بالشمولية، علمًا بأن الأنثروبولوجيا ما انفردت إذ ذاك تخصصًا قائم الذات.

إن إشكاليته هي كيفية نشوء الإنسان الحديث وطريقة تفكيره وتصرفاته وعلاقاته بذاته والمجتمع والعالم، ثم مآل هذا الإنسان الحديث داخل الحضارة الغربية العقلانية الحديثة، مستعينًا بأدوات التاريخ الكوني لفهم هذا المسار.

لعل دراساته المنهجية وتأثيرها العميق في تناول العقلنة حجة دامغة لهذا الإشكال الأنثروبولوجي للعقلنة. ويتجلى ذلك من خلال المفاهيم المؤسِّسة لهذه المنهجية المتمحورة أساسًا حول «الإنسان»، كمفهوم الارتباط القيمي الذي يراهن من خلاله على مفهوم القيمة، والإسناد السببي الذي يدحض مبدأ القوانين، مستبدلًا إياه بمفهوم العلاقات بين العناصر، والتفهم كمفهوم يعطي أسبقية كبرى للموضوع مع الإنصات إليه. من جهة أخرى، أولى فيبر أهمية قصوى لنظرية الفعل الاجتماعي التي أخذت ثقلًا كبيرًا داخل تصوراته ومشروعه النظري؛ «فوراء الفعل يكمن الوجود الإنساني» ولكونها زودت فيبر بإمكانية تشخيص العالم الحديث من وجهة انتشار العقلنة الأداتية.

هذا الاهتمام الأنثروبولوجي بالعقلنة جعل فيبر مهمومًا بتفهّم كيفية حدوث التحول الخطِر في أثناء سيرورة عملية العقلنة من مستوى العقلنة إلى مستوى اللاعقلنة، علمًا بأنه شكّل العد العكسي ونقطة تراجع، ونوعًا من المآل الدرامي للإنسان الحديث، ما دام محرك هذا المسار هو التوتر والصراع المستمر بين العقلنة الجوهرية والعقلنة الصورية، وهو صراع بين ما هو كائن أداتي وما هو قيمي؛ إنه صراع وجهات نظر، ذلك أن ما يبدو عقلانيًا من وجهة ما، يمكن أن يظهر لاعقلانيًا من وجهة أخرى. يقول فيبر: «ما هو عقلاني من وجهات النظر هذه، يمكن أن

يصبح لاعقلانيًا من زاوية أخرى»[2]. هكذا تبدو العقلنة صراع وجهات نظر غير محسومة، ما ينقلنا إلى إبراز مواقفه التقويمية من خلال وقوفه على حدود العقلنة الصورية في ضمان تأسيس مجتمع عقلاني جوهري. وهو دليل أيضًا على هذا التناول الأنثروبولوجي للعقلنة من خلال سعيه إلى إنقاذ الإنسان الحديث بتأسيس مجتمع يجمع بين الخصائص القيمية والخصائص العقلية، ولا سيما بعد ضياع المعنى بفعل سيرورة عملية العقلنة حتى يستطيع هذا الإنسان استرجاع عناصر استقلاليته وطاقاته الإبداعية والانفلات من القفص الفولاذي. وقد أصاب غونتر براموفسكي (G. Bramovski) حينما قال «إن الحوافز الخفية المحركة للسؤال العلمي الفيبري حول العقلنة الأوروبية الثقافية هي سؤال وجودي»[3].

تلك إذًا هي الحوافز المحركة للإشكال الفيبري بصدد مفهوم العقلنة، لكن ما سر هذا المفهوم؟ وما طبيعة الأحوال الموضوعية التي جعلته يبتكر هذا المفهوم وينحته؟

1- العقلنة الرأسمالية: الجذور الأخلاقية

ابتدأ فيبر بملاحظة دقيقة تمثلت في نوعية العقلنة الخاصة بالحضارة الغربية وتفرّد هذه النوعية، وهي خصوصية تجسدت في البنية الاقتصادية عبر «رأسمالية المؤسسة البورجوازية مع التنظيم العقلاني للعمل الحر»[4]، وكذا الطبيعة العقلانية للهيمنة السياسية والبنية العقلانية الخاصة بالقانون والتنظيم الإداري البيروقراطي، ما دفعه إلى الحديث عن تفرّد هذه الحضارة بِسِمات عقلانية متميزة تسمح للفرد باعتماد جميع أشكال السلوكات العقلانية في جميع أفعاله وممارساته، خلافًا للأفراد الذين ينتمون إلى ثقافات وحضارات أخرى.

---

(2) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، محمد علي مقلد (ترجمة)، جورج أبي صالح (مراجعة)، مشروع مطاع صفدي للينابيع III (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 12، و Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trans.), R. H. Tawney (foreword) (New York; London: Charles Scribner's sons, 1950), p. 26.

(3) Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Controversies in Sociology 16 (London; Boston: Allen and Unwin, 1984), p. 6.

(4) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 10، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 24.

لكي يتمكن فيبر من مقاربة جوهر هذا التميز الغريب وأسبابه، فإنه نسج فرضيته الحاسمة التي أعقبها مشروعه الشهير، وعبّر عنها بالسؤال التالي: «في أية صيغة تحدد بعض المعتقدات الدينية بروز عقلية اقتصادية؟»[5] ليختزلها بعد ذلك في فرضية أدق بشأن إمكانية إيجاد روابط وعلاقات بين روح الحياة الاقتصادية الحديثة، والأخلاق العقلانية لدى البروتستانتية النسكية؟

هكذا افتُتح المشروع الفيبري بالأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بميلاد سلوك حياة عقلانية انطلاقًا من روح الزهد المسيحي، حيث ساهمت التقَوية (Piétism) في إنشاء روح إنسان المهنة الحديث، إذ انكب فيبر على تحليل ظهور أسلوب حياة مطابقة للرأسمالية الناشئة في الفترة الحديثة، وهي رؤية تدلنا على مدى أهمية المنهج التقَوي في تثبيت شخصية الإنسان البرجوازي الحديث بدءًا بمسار تحوّل الفكر الديني مما هو أسطوري إلى ما هو يهودي، مشكِّلًا إرهاصات العقلنة الدينية بإقصائها الممارسات السحرية، وهي سيرورة مثلت البروتستانتية المسيحية مرحلة أوجها وخلاصتها المنطقية لاستبعادها أي وساطة بين الله والعالم، ولإقصائها أي مؤسسة أخرى، جاعلة الفرد كيانًا قائمًا بذاته معتمدًا على عقله. ساهمت البروتستانتية، مجسَّمة في مذهبها الكالِفِني (نسبة إلى جان كالِفِن)، في نقلة نوعية لما تضمنته من مفهوم قدري جبري لمسألة المصير الإنساني، وما أحدثه هذا المفهوم من انعكاسات جذرية تمثلت في بروز فكرة الحجة والبرهان على العفو الإلهي؛ فأمام القدر المحدد مسبقًا، لم يكن على الطهري سوى الانخراط بشكل تلقائي (وليس العزلة) في محيط الحياة، جاعلًا من عمله ونجاحاته المتواصلة مؤشرًا على الرضى الإلهي؛ فالمطلوب من الطهري هو الالتزام العقلاني بشروط الحياة، مع الإحجام عن جميع الملذات ومطالب الجسد وضبط الوقت والنوم، بما في ذلك الكلام، وهي عناصر وأوامر التقت كلها مع روح الرأسمالية. يقول فيبر في هذا السياق: «ليس التأكد من الذات انطلاقًا من الحياة اليومية فحسب، بل انطلاقًا من نشاط عقلاني اعتيادي في العمل خدمة للإله، أيضًا؛ بهذا تتصاعد العقلانية داخل الاستجابة لهذا النداء الداخلي أي الدعوة، حيث يصبح السلوك

(5) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 12، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 27.

اليومي معيار البرهنة على حالة الخلاص»[6]. بهذا أصبح الفرد أداة للإله، وفي ذلك تقوية لذاته بفعل إقصاء جميع أشكال الممارسات السحرية واللاعقلانية؛ فعوض التحليق فوق هذا العالم المليء بالمظالم والاتحاد بالإله، كما هي حال الكاثوليكية، دعت الكالفِنية إلى الإقبال على العالم، بل أصبح النجاح في العالم الأرضي دليلًا على الرضى الإلهي، مما جعل فيبر يخلص إلى حقيقة التطابق بين أهداف الرأسمالية وروحها وطموحات الفرد البروتستانتي؛ فغايتهما واحدة، ومطلبهما تحقيق النجاح، فأما الرأسمالية، فتهدف إلى مزيد من الادخار من أجل استثماره مجددًا، وأما البروتستانتي فيسعى إلى الخلاص.

في هذا السياق، يمكن القول إن فيبر ربط بطريقة ضمنية بين مفهوم نزع الطابع السحري عن العالم والمآل المسبق؛ فكلما تعالى الإله تقوّت حرية الإرادة الإنسانية باكتساب الفعل دلالة سببية، من ثم كانت «حرية الإرادة تعني العقلنة والفعل العقلاني الواعي»[7]، وهي حرية تسمح بإزالة كل إكراه نفسي أو وجداني أو عاطفي في اتباع الوسائل الملائمة لتحقيق غاية ما.

لذلك، كان الفعل العقلاني الغائي هو الحصيلة النهائية لهذه الأخلاق الزهدية وخلاصة المعتقد الديني. من هذا المنطلق «لم ينظر فيبر إلى أهمية العقلنة بالنسبة إلى التاريخ العالمي إلا بعد رؤيته المتفحصة لسيرورة نزع الطابع السحري عن العالم الديني، وهو تعبير عن نضج تناوله لمفهوم العقلنة، محدثًا بذلك قطيعة مع كتابات عام 1911 عن الأخلاق الاقتصادية المرتبطة بنزع الطابع السحري عن العالم، وانتقاله إلى الاهتمام بالعقلنة كموضوع خاص»[8]. وهو لم يتساءل عن معنى العقلنة الحديثة، وإنما درسها انطلاقًا من وجهة الفعل والسلوكات داخل الحياة ونشاط

---

(6) Max Weber, «The Social Psychology of the World Religion,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 291.

(7) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 74.

(8) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 78.

الناس[9]. كيف جرت إذًا ترجمة هذا الفعل إلى مستوى الواقع الحضاري للمجتمع الغربي؟ أو بعبارة أخرى، كيف جرت مأسسة الفعل العقلاني الغائي؟

2- نظرية الفعل والعقلنة

تبرز أهمية نظرية الفعل لدى فيبر في فهم الطبيعة المعقدة للعقلنة، وهو ما عبّر عنه هبرماس بشكل دقيق حينما قال: «إن النشاط العقلاني الغائي هو مفتاح تفكيك التصور المعقد للعقلنة عبر مظاهره العملية»[10]، فليست نقطة بداية البحث الفيبري هي «المجتمع، بل الفعل الاجتماعي للفرد»[11]، وهنا يظهر أثر المنهجية الفردانية التي تُولي أهمية كبرى للفرد وللبُعد الإنساني في فعله، حيث الإرادة واستقلالية الوعي. بل إن فيبر يصر على اختزال العلاقات الاجتماعية والجماعات العضوية في مستوى الأفعال، جاعلًا قمتها نموذج الفعل العقلاني الغائي، فالفعل العقلاني القيمي ثم الفعل العاطفي والفعل التقليدي بانبعاث الفعلين الأخيرين من الطبيعة في مقابل انبثاق الأولين من الثقافة، ما جعله يخرجهما من النمط المثالي العقلاني لأنهما فعلان لاعقلانيان منحرفان عن منطق الوسيلة والغاية.

يرى فيبر أن خصوصية الحضارة الغربية وتفردها هما رهينة بتحقيقها للعقلنة الغائية؛ فكلما تحرر الفرد أصبح عقلاني الفعل، متحملًا تبعاته ونتائجه، مستوعبًا طبيعة وسائله، فبدأ الخروج بالتدريج من أخلاق الاعتقاد المتمركزة أساسًا في الفعل العقلاني القيمي، بسعي الفاعل نحو تحقيق قيم وتجسيدها من دون مراعاته النتائج المترتبة عن ذلك التحقق. من ثم، كانت الرأسمالية نتيجة غير مقصودة لدى الطهري حيث تلزم أخلاق المسؤولية الفاعل الاعتناء الشديد بالإجراءات والوسائل، مع تحمّل النتائج باعتباره الوحيد المسؤول عنها.

غزت أخلاق المسؤولية جميع مكونات الجسد الاجتماعي الغربي، وغدا

(9) Enzo Traverso, «'L'Orphelin de Bismarck': Max Weber et son époque,» *La Quinzaine littéraire*, no. 694 (1996), p. 19.

(10) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 183.

(11) Hennis, *La Problématique*, p. 79.

الإنسان الحديث بموجبها المسؤول الأول والأخير عن جميع أفعاله، فيطابق بين أبسط الوسائل المتاحة لتحقيق الغايات الكبرى المرجوة، متحملًا مسؤولية جميع النتائج المترتبة عن تلك الأفعال. وقد مثّل الفعل العقلاني الغائي جسر العبور بين جميع مظاهر الحضارة الغربية العقلانية الحديثة ودوائرها. كيف جرى هذا التجسيد وهذا التحقق للفعل العقلاني؟

أ- العقلنة الاقتصادية

يُبرر التركيز على الدائرة الاقتصادية ما للرأسمالية من شأن في تمييز الحضارة الغربية وما اكتسبه الفعل الاقتصادي العقلاني داخلها من أهمية، فنجد فيبر يتحدث عن خصوصيات الاقتصاد الصوري العقلاني وينعته بالخصائص التالية: «1) الحيازة الكاملة لوسائل الإنتاج مع حرية السوق؛ 2) حرية التملك الصوري لحقوق التدبير، ووظائف التسيير؛ 3) الغياب التام لتملّك العمال المهن وفرص الربح من دون تملّكهم أدوات العمل، وهذا يعني حرية العمل وحرية انتقاء العمال؛ 4) الغياب التام لضوابط جوهرية للاستهلاك والإنتاج والأسعار، وأي أشكال أخرى يمكن أن تحد من حرية التعاقد أو شروط خاصة بالتبادل، وهذه تسمى حرية التعاقد الجوهرية؛ 5) المحاسبة التامة للشروط التقنية لسيرورة الإنتاج، وهي عقلانية ميكانيكية؛ 6) المحاسبة التامة لسير الإدارة العمومية والنظام القانوني، مع توفير الضمانات الصورية الخالصة لأي تعاقد من الأشخاص؛ 7) فصل المقاولة، إن أمكن (وهو شرط نجاحها وفشلها)، عن المسكن والوحدة المنزلية الخاصة ومصالحها الخاصة؛ 8) وجود نسق نقدي مع درجة عالية من العقلنة الصورية»[12].

نلاحظ من خلال هذا النص الجامع لخصوصية العقلنة الاقتصادية الصورية مسألتين: **الأولى** فصل العمال عن أدوات الإنتاج، وهي مقاربة كارل ماركس نفسها لمفهوم الاستلاب داخل النظام الرأسمالي، وإن كان فيبر لا ينظر إلى هذا الفصل بالمنظار نفسه بقدر ما يراه أحد شروط العقلنة ومقتضياتها؛ ذلك أن

(12) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 162.

عملية الفصل لا تخص الرأسمالية، بل هي من سمات الحضارة الغربية الحديثة، إن على المستوى المعرفي بفصل العلماء عن أدوات البحث العلمي عبر تأسيس المختبرات والمعاهد والجامعات، أو على المستوى العسكري بفصل الجيش عن الأسلحة والعتاد الحربي، أو الكنيسة أو الجماعة. أما المسألة **الثانية**، فتتمثل في حرية العمل، وذلك بانتفاء العلاقات التقليدية القديمة التي كانت تخضع لمنطق العبودية (السيد - العبد) واستبدالها بالعمل الحر المأجور. هذه العناصر استلزمت عناصر أخرى ساهمت في هذا التحول الكلي، كاستبعاد جميع القيم باعتبارها عناصر متحكمة في عملية الإنتاج والاستهلاك، ليتحول الإنتاج من الربح صيغة وهدفًا إلى الإنتاج بغية الإنتاج، مكتسيًا بذلك طابعًا صوريًا يسمح له بمزيد من المساهمة في حركية الرأسمالية وديناميتها، فليس المهم هو الربح بل الاستمرارية التي يضمنها الإنتاج تلو الإنتاج.

لعل ظهور المحاسبة - بكل ما تحمله من دلالات عقلانية - ساعد على ضبط جميع مؤهلات النجاح وإمكاناته المختلفة، ممكّنًا من توظيف الوسائل اللازمة واستشراف الآفاق المتوقعة للنتائج.

لتحقيق عملية المحاسبة وضمان نجاحها، اقتضى الأمر فصل سيرورة الإنتاج عن جميع العلاقات القرابية التي تعرقل النشاط العقلاني الاقتصادي وتهدد سيرورته؛ إذ لا يلتقي المجرد مع المشخص، ولا مكان للعاطفة. تزكى ذلك بالاعتماد المطلق والتام على العملة النقدية داخل عملية التبادل وما حملته من دلالات كبيرة، أهمها نهاية العلاقة المشخصة وتعويضها بعلاقات صورية، فلا يهم مع من نتعامل، مع سيد أم مع عبد، فكلاهما وسيلة، وهذا يشكل نوعًا من عقلنة الفعل الاقتصادي، ينضاف إلى ذلك ما استتبعته العملة النقدية من ظهور مفهوم السوق، الركيزة الأساسية للنشاط الاقتصادي الرأسمالي.

تلك هي تجسيدات الفعل العقلاني الغائي داخل العقلنة الاقتصادية.

ب- العقلنة القانونية

يبدو أن هناك علاقة جدلية بين العقلنة الاقتصادية الرأسمالية والعقلنة القانونية الصورية. ولكي لا يتحول النشاط الاقتصادي إلى عملية سطو ونهب بين

الفاعلين، وإلى حروب وصراعات بين من يخسر ومن يربح، كانت الحاجة إلى قواعد عقلانية صورية لضبط قواعد اللعبة الاقتصادية، من أجل أن يكون القانون في المستوى التجريدي للنشاط الاقتصادي؛ «إذ بقدر ما تتجذر العقلنة الرأسمالية في الحساب تتجذر العقلنة القانونية في الصورية»[13]، ويظهر سر هذه الصورية في القول الفيبري التالي: «إنها بالضبط هذه الخاصية التجريدية التي شكلت هذا الاستحقاق الحاسم للعدالة، والتي أحسنت استعمال السلطة الاقتصادية في تحقيق مصالحها انطلاقًا من عملياتها من دون عرقلة»[14].

لذلك، يظهر التداخل بين العدالة القانونية الصورية ومستلزمات الحساب الاقتصادي الرأسمالي، ولا سيما أن العدالة الصورية تسهّل نجاح جميع العمليات وصفقات القوى الاقتصادية الرأسمالية. ومع ذلك، ما كان للقانون الصوري العقلاني أن يحقق هذا التقدم إلا بعد تخلصه من الأخلاق والدين. يقول فيبر: «فُصل القانون في أثناء عملية العقلنة عن الأوامر الدينية، وما عاد هناك أي ارتباط بالدين في جل الصراعات الاجتماعية»[15]؛ إذ تحلل القانون العقلاني من جميع القيم، متخذًا منحًى وضعيًا، ما يعني غياب أي سلطة دينية أو روح ملهمة له، لنصبح أمام القانون الوضعي «كقانون مثالي»، على حد تعبير فيبر، باستناده على التوافق واحتكامه إلى سلطة العقل في عملية التشريع، كعناصر تحيل إلى مفهوم علمنة القانون.

ثمة عنصر آخر من عناصر عقلنة القانون، هو مفهوم الشرعية، ويعني إقصاء جميع السلطات المشخصة، كنيسة أكانت أم سيدًا أم جهازًا، والخضوع التام للقانون كسلطة معنوية لها صلاحية التحكيم والزجر والمكافأة.

لم تكتمل هذه العناصر إلا بعد بروز مفهوم الصورية المتمثلة في خاصيتين: **الأولى** مادية، بظهور مفهوم العقد والتعاقد الذي يتخذ صبغة مادية، فالصلاحية

---

(13) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 16.

(14) Weber, *Economy and Society*, p. 813.

(15) Ibid., p. 810.

القانونية مشروطة بالكتابة، و**الثانية** منطقية من خلال التعبير عن القانون في أشكال قواعد منطقية مضبوطة.

تُوجت هذه العناصر القانون العقلاني بمفهوم «النسقية»: يقول فيبر في هذا السياق: «كلما تصاعدت عقلنة تنظيم السلطة عملت الإجراءات الصورية على إقصاء اللاعقلانية من جهة، وتحويل القانون الجوهري إلى صبغة نسقية [من جهة أخرى]»[16]. وترتبت عن هذا التداخل بين عناصر القانون نتائج لخصها فيبر في قوله: «أهّل القضاء الصوري النسق القانوني للعمل على شاكلة آلة عقلانية، تضمن للأفراد والجماعات مع النسق هامشًا نسبيًا من الحرية وصعودًا كبيرًا لإمكانية التوقع بنتائج أفعالهم القانونية؛ إذ أصبحت القواعد القانونية نمطًا خاصًا لسياق سلمي في ارتباطه بقواعد اللعب غير القابلة للاختراق»[17]. يبين هذا النص مدى خصوصية القانون الصوري العقلاني، حيث تتجسد قيمة العقلنة الصورية من خلال تشبيهها بالآلة العقلانية، علمًا أن الآلة العقلانية لا تعير اهتمامًا للأشخاص والأفراد وإن كانت تضمن لهم حيزًا صغيرًا من الحرية، فما يهمها أساسًا هو الفعالية.

يثبت تحقق الفعل العقلاني الغائي داخل الممارسة القانونية حضور عنصر التوقع من خلال الوسائل الكفيلة بإخبارنا وتمكيننا من الاطلاع على النتائج بشكل مسبق، وهي عملية الفعل الاقتصادي العقلاني نفسها. ولمّا كان فعل التوقع داخل الفعل الاقتصادي يرجع إلى استعمال الحساب، فإن فعل التوقع داخل النشاط القانوني يرجع إلى طبيعة القواعد والإجراءات القانونية، وهي قواعد صورية من حيث الامتداد، ولها مبادئ عامة تتعارض مع المبررات الملازمة للحالات الفردية الملموسة، كما أنها لا تتضمن أي مرجعية لقيم أو غايات جوهرية على الرغم من تعاليها عن الواقع، فهي مفرغة من أي مضمون ديني أو أخلاقي، وتجد قوّتها في ترابط قواعدها بشكل عقلاني صوري يؤهلها للتطبيق في جميع الحالات والظواهر الملموسة، وذلك برهان على قوتها النسقية التي تُخضِع بواسطتها جميع الوقائع بصفة منطقية.

---

(16) Ibid., p. 809.

(17) Ibid., p. 811.

هكذا، ضمنت القواعد القانونية للجميع، بتعاليها وتجريديتها، حق التعاقد من دون مراعاة أصولهم أو مكانتهم؛ فما يهمها هو توافر مؤهلات التعاقد وشروطه، ذلك أن التشريع مطبَّق على الجميع كيفما كانت أصولهم ومكانتهم. يقول فيبر في هذا السياق: «حققت الخاصية الصورية مساواة بين الأشخاص من دون احترام لفرد بعينه»[18]. إننا أمام شخصية معنوية (قانونية) لا أمام أشخاص بعينهم، وهذا نوع من التجريد أو نزع الصبغة الشخصية عن العلاقات القانونية. لكن، ما سر تطبيق القواعد والإجراءات القانونية على جميع الحالات بشكل مجرد؟ بل ما سر القدرة على توظيفها في جميع المجالات والحالات شريطة موازاتها من حيث استنادها هي الأخرى إلى مفاهيم عقلانية وإلى الفعل العقلاني الغائي؟ وهو أمر يُرجعنا إلى مفهوم المعيار القانوني المرتكز على العناصر الثلاثة: المساواة - الحرية - العقل.

مع ذلك، ظل التوتر بين العقلنة الصورية ومتطلبات العقلنة الجوهرية قائمًا؛ فبقدر ما تتجذر المفاهيم القانونية الصورية في الواقع، تصطدم بالمعاني الإنسانية الكبرى، خصوصًا بعد ظهور مطالب جديدة تتجاوز النسقية الصورية لهذه القوانين وتشكك في مدى جدواها؛ إذ إنها لم تفِ بشروط العدالة الاجتماعية والتوزيع المتكافئ للثروات وضمان حقوق الإنسان.

ج - العقلنة السياسية

سبق أن لاحظنا تداخلًا بين العقلنة الحسابية الاقتصادية والعقلنة الصورية القانونية، وما فتئنا نصادف العلاقة الجدلية نفسها بينهما وبين العقلنة السياسية، خصوصًا العقلنة القانونية. يقول فيبر: «كانت العوامل الحاسمة في تغيير الأشكال التقنية للتشريع المستقل سياسية، وذلك من خلال حاجة الحاكمين إلى القوة وحاجة الأشخاص الرسميين إلى الدولة»[19]. هكذا ساهم تطور القانون الصوري في نضج الدولة العقلانية الحديثة ونهوضها. ولمّا كانت أنواع السلطات كلها

(18) Ibid., p. 699.

(19) Ibid., p. 699.

تتحدد عند فيبر بدرجة الاعتقاد المشروع للمحكوم في الحاكم، ولمّا كانت خصوصية الحضارة العقلانية الغربية تتمثل في الدولة العقلانية الحديثة، برزت الحاجة «إلى الاعتقاد في شرعية القوانين والقانون، مع إعطاء توجيهات لأولئك الذين يمارسون الهيمنة عبر هذه الوسائل»[20]. لكن، كيف تمظهرت عملية مأسسة الفعل العقلاني الغائي داخل الحقل السياسي؟

هنا تبدو علاقة التطابق بين نظرية الفعل الفيبرية وأنماط الهيمنة؛ فكلما تقدم الفعل تقدم معه نمط الهيمنة، مثال الهيمنة الكاريزمية المتناسبة والفعل الوجداني في مقابل الفعل العقلاني الغائي الذي يلائمه نمط الهيمنة العقلانية. إن مقاييس الهيمنة العقلانية مختلفة تمام الاختلاف عن باقي أشكال النشاطات السياسية الأخرى التي لم تستطع التخلص لا من إرث التقاليد المحددة للحكم الشرعي عبر نظام التوارث، ولا من الأنماط الكاريزمية المعتمدة على الزعامة الشخصية المرتكزة على العاطفة، في حين يستند نمط الهيمنة العقلانية إلى عناصر قانونية تصبح السلطة بموجبها مؤسسة بطريقة عقلانية، سواء عبر ميثاق أو تفويض تعاقدي، يُجيز محاسبة كل أولئك الذين ينضوون في مجال ترابي محدد.

على هذا الأساس، تصبح سلطة القانون هي عماد الهيمنة العقلانية؛ إذ إن الإخلال بها يؤدي حتمًا إلى قيام سلطة قهرية لاعقلانية؛ فهناك سلطة وجهاز يحميان هذا القانون الذي يسهر على تطبيقه معنويًا وماديًا، كما تتحدد منفعته بحسب اختلاف الأهداف والغايات. يقودنا الأمر إلى مفهوم الدولة العقلانية الحديثة التي يعتبرها فيبر «تجمعًا مهيمنًا ذا طابع دستوري يحاول (بنجاح) احتكار ضمن حدود جغرافية العنف الفيزيقي الشرعي كوسيلة للسيطرة»[21]. تقوم الدولة العقلانية الحديثة بمركزة القوة تحت تصرفها باعتبارها الوحيدة المؤهلة لاستعمال العنف، حيث تزداد مشروعية تطبيق هذا العنف داخل المجتمع بازدياد درجة تجريد أفراده من وسائلهم المادية، سواء في الجيش أو الجامعة أو الحقل العلمي أو الاقتصاد، تاركة أمر تدبيرها وتسييرها لاختصاصات الدولة.

---

(20) Ibid., p. 215.

(21) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 52، و Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: *From Max Weber*, pp. 82-83.

تغدو السلطة مؤسسات لها موظفون يُنتقَون بحسب أهليتهم وكفاءاتهم المعرفية، وبحسب طبيعة تخصصاتهم، خلافًا لمنطق الولاءات والعلاقات القرابية، وذلك باحتكام الفعل إلى منطق المسؤولية والإلمام بالمعارف التقنية. لكن الشيء الذي ينبغي تسجيله هو أن هذه الدولة أصبحت هدفًا قائمًا بذاته وشبيهًا بالإنتاج داخل الاقتصاد الرأسمالي العقلاني، ما جعل اقتران نزع الطابع السحري عن العالم بمنطق الدولة العقلانية مسألة واردة؛ فالسيطرة تمارَس من خلال العلاقات التجريدية التي تربطها بالمواطن عبر وساطة الإدارة البيروقراطية. يقول فيبر: «تعني الإدارة البيروقراطية الهيمنة بفضل المعرفة، إنها خاصيتها العقلانية الأساسية»[22]. يعمل هذا الجهاز الإداري على اجتثاث تلك العلاقات الشخصية، فهو لا يتوقف بانعزال الأشخاص الذين يعملون في داخله أو بتوقفهم، فخصوصيته الدقة والفعالية والسرعة والوضوح والاستمرارية والوحدة. من ثم كانت البيروقراطية أداة لعقلنة الحياة الاجتماعية، خصوصًا أنها ترهن نجاحها بالكفاءات الشخصية والشهادات المهنية العليا، ومع ذلك، تظل عقلانية كما هي حال القانون من الوجهة الصورية لا من حيث الأفكار والقيم التي تطرحها؛ فالجهاز غير قادر في الحقيقة على وضع القيم وتحديدها، لتنحصر مهمته في فعاليته. بذلك، كانت البيروقراطية أداة عقلانية لتجسيد الدولة في الوقت الذي لا تستطيع أن تملي على هذه الدولة طبيعة التوجه السياسي الممكن؛ إنها تخضع لعقلنة صورية مفرغة من جميع القيم الجوهرية، كالمساواة والعدالة والتوزيع العادل للخيرات، كما أنها لا تجيب عن الأسئلة المحرجة التي تواجهها الدولة، كالبطالة والأزمات الاجتماعية، لأنها مسائل من اختصاص سياسات الدولة. لكن هذه البيروقراطية ابتلعت الدولة واحتوت الديمقراطية، مختزلة بذلك مهمات هذين الأخيرين في مجرد عمليات تقنية تقوم بتشييء الإنسان داخل أرقام صناديق الاقتراع، ما يهدد حريته وكرامته من جديد كما كانت حال السلطة القديمة.

تلك هي تجليات العقلنة السياسية أو الفعل العقلاني الغائي داخل الدائرة

---

(22) Weber, *Economy and Society*, p. 225.

السياسية. وربما يبدو «فيبر – من خلال قراءة متسرعة للعقلنة الاقتصادية والقانونية والسياسية داخل مشروعه **'الاقتصاد والمجتمع'** – مؤوِّلًا للمجتمع الصناعي الحديث، في حين أن الهدف الكلي من هذه الدراسة هو تتويج السؤال العميق بشأن نزع الصبغة الشخصية داخل القفص الفولاذي»[23]، مع إبراز معالم المعرفة العلمية الجديدة، وأخيرًا إظهار طبيعة هذا العالم المعقلن الذي لفظ كل اعتبار أخلاقي عن العلاقات الإنسانية، معوضًا إياه بالمراقبة والعنف.

3– المعرفة

تظهر أهمية المعرفة عامة، والمعرفة العلمية بشكل خاص، في تحديد معالم عمليات العقلنة ومكوناتها، ابتداء بنزع الطابع السحري عن العالم وانتهاء بمتطلبات الجهاز البيروقراطي.

نحن ما عدنا أمام تفسيرات غيبية، وإنما أمام قوى قابلة للرصد والحساب، نجد جذورها في المقولة الفيبرية التالية: «النتيجة التي يفضي إليها العمل العلمي 'مهمة' بحد ذاتها، إنها تستحق عناء معرفتها (قيمة المعرفة). والحال أن جميع مسائلنا تتعقد ههنا بشكل جلي، فمن جديد يفلت الافتراض المسبق من كل إثبات بوسائل علمية. يستحيل إعطاؤه معنًى نهائيًا»[24]. ونحن تخلصنا من المعنى النهائي الجاهز الموجّه للعلم والمستنار بهديه وإرشاده، بل قطعنا جميع الصلات مع هذه الحقائق الغيبية ما دامت دعائم العلم افتراضات مسبقة قابلة للتقويض كلما أثبتت التجربة نقيضها. وقام فيبر بتلخيص خصائص هذا النمط المعرفي في أربعة مكونات: بروز المعرفة المتخصصة، نموذج التقنيين الذين يعتمد عليهم الجهاز البيروقراطي بحسب كفاءاتهم وشهاداتهم؛ اضمحلال المثقف الموسوعي، وترسيخ نمط المتخصص والخبير؛ تأطير سلوكات الحياة داخل قوالب عقلانية مجردة؛ ارتكاز واعتماد الفرد على الفعل العقلاني أو الذات الحسابية.

---

(23) Traverso, «'L'Orphelin de Bismarck',» p. 19.

(24) Ibid., p. 19.

4- نزع الصبغة الشخصية

كان من نتائج هذه المقدمات حصر الشروط الإنسانية في تخصصات وما تعنيه من إقصاء لكل صبغة شخصية. يدعم فيبر هذا الاستنتاج انطلاقًا من مثال العقلنة الاقتصادية: «حمل الاقتصاد العقلاني معه نزع كل صبغة شخصية استحال معه مراقبة عالم النشاطات العقلانية الأداتية عبر صيحات الرحمة لبعض الأفراد»[25]. وما بقي متسع للعلاقات الشخصية، بما تحمله من دلالة العاطفة وقيم الرحمة، وأصبح الباب مشرعًا لعلاقات عقلانية صورية تقاوم كل تدخّل لنزعة أو سلوك شخصي؛ إذ تحول الشخص إما إلى فاعل اقتصادي خاضع لقانون العرض والطلب، وإما إلى شخصية معنوية قانونية تسري عليها القواعد والإجراءات الصورية كشرط للتعاقد، أو أداة وصوت الناخب داخل العقلنة السياسية من خلال جهازها البيروقراطي باختزال الشخص كحلقة من سلسلة لا تخول له سوى حيز صغير للقيام بدوره وتثبيت كفاءته المتخصصة، فتمت، إذًا، موضعة الشخص، وتركز الاهتمام على فعله ومردوديته بدلًا من الإنصات إلى همومه وقضاياه الداخلية.

5- المراقبة والعنف

تحولت المراقبة المنهجية التي كان يسلكها الطهري مع ذاته إلى مراقبة مؤسساتية تكفّلت بها أجهزة خارج الأفراد وجردتهم - باسم العقلنة - من جميع وسائل الإنتاج ووضعتها تحت سيطرتها، سواء أكانت وسائل الإنتاج الاقتصادي أم أسلحة الجيش أم أدوات الإنتاج العلمي أم بنايات تخص التعليم. كل ذلك بهدف تطويق الأفراد أكثر وإرغامهم على السير في النهج والمسار اللذين رسمت لهم معالمهما، وربما تصل المسألة إلى حد الإقصاء البدني باسم حق احتكار ممارسة العنف المادي على الأشخاص الذين يخرجون عن هذا السياق.

أوجز فيلهلم هينيس، حينما عبّر عن عمق هذه التحولات التي عصفت

---

(25) Weber, *Economy and Society*, p. 585.

بالإنسان البروتستانتي الحديث، بقوله: «يبدو أن فيبر جعل من الإنسان بؤرة إشكاليته؛ إذ لاحظ أن قدر الإنسان الحديث مرتبط 'بالموضعة'، بمعنى نزع الصبغة الشخصية وفقدان الحرية، أي نزع الصبغة الإنسانية المتأتية من الحوافز الدينية الأكثر نبلًا»(26). يقودنا هذا إلى جوهر الإشكالية الفيبرية المتمثلة في نقطتين أساسيتين: النقطة **الأولى** هي أنه بقدر ما قدمت الأخلاق البروتستانتية شحنة قوية للإنسان البرجوازي الحديث في الإقبال على العالم بطريقة عقلانية وجدناه أسير فعله العقلاني، فما السر الذي جعل الجذور الثقافية الأخلاقية التي شكلت عناصر قوة الإنسان، الجذور نفسها التي قادت إلى المآل الدرامي للإنسان الحديث؟ والنقطة **الثانية** هي السؤال التالي: ما سر التحول الذي وقع في أثناء سيرورة عملية العقلنة، من العقلنة أو الفعل العقلاني إلى اللاعقلنة؟ فإذا كانت العقلنة تعني خدمة الإنسان بتحقيق غاياته – قيم، أفكار، تصورات – مستعملًا وسائل يختارها بشكل ملائم، فإنها سرعان ما ستشهد قلبًا خطِرًا بإرجاع الإنسان أسيرًا إلى تلك الوسائل بعد أن انقلبت إلى غايات في ذاتها. مثال ذلك هو الرأسمالية التي اعتمدت الربح من أجل الربح بعد أن كان من أجل الخلاص، أيضا مثال البيروقراطية التي تحولت جهازًا يخدم ذاته بعد أن كان مجرد وسيلة. تلك بوادر وإرهاصات اللاعقلانية التي بدأت تحكم الإنسان والمجتمع، فما سر هذا التحول؟

اقتضت الإجابة عن النقطة **الأولى** من الإشكال الفيبري الرجوع إلى البحث بطريقة جنيالوجية في المنهج الذي جرى بواسطته إنتاج الإنسان الغربي العقلاني الحديث، حتى نتمكن من استيعاب بُعدَي المفارقة الخطِرة المتمثلة في النتائج التالية:

6- بُعد إرادة المعرفة البروتستانتية

نلاحظ رجوع فيبر إلى الأخلاق البروتستانتية في علاقتها بالعلم والعلمنة؛ «فموقف الأخلاق البروتستانتية من العلم والمعرفة هو حصيلة تركيبية لإرادة

---

(26) Hennis, *La Problématique*, p. 104.

المعرفة اليونانية واليهودية المتمثلة في التأمل والوعي العلمي»[27]. لذلك، آمنت الأخلاق البروتستانتية بخضوع العالم لإرادة إلهية، وهذا لا يمنع من ضبط قوانين الطبيعة المحكومة من الإله. هذه الإرادة يجسدها فيبر من خلال المثال التالي: «تذكروا جملة سوامردام البليغة: 'إنني أجلب لكم ههنا في تشريح القمل برهان العناية الإلهية'»، وعندها ستفهمون ما كانت عليه في ذلك العصر مهمة العمل العلمي بالذات (بالتأثير غير المباشر) للبروتستانتية والطهرية، وهي العثور على الطريق التي تقود الى الله. كان علم اللاهوت التقَوي كله في ذلك الزمن، خصوصًا لاهوت شبينر[28]، يعرف أنه لا يمكن الوصول الى الله بالطريق التي سلكها جميع مفكري العصور الوسطى، ولهذا السبب تخلى عن منهجهم الفلسفي وعن مفاهيمهم واستنتاجاتهم. إن الله لخفي عن أنظارنا، وطرقه ليست طرقنا، وأفكاره ليست أفكارنا، لكنهم كانوا يأملون اكتشاف نياته في الطبيعة بواسطة العلوم الدقيقة التي كان لها أن تتيح لنا التعرف إلى أعماله فيزيائيًا»[29]. يحتوي هذا النص على بوادر التفسير العلمي المستنبطة من الأخلاق البروتستانتية، بدعوتها إلى الاستناد إلى قوانين الطبيعة، حيث أصبحت الطبيعة كتابًا إلهيًا لا بد من قراءته وتصفحه، وتلك نقطة شكلت جوهر الثورة العلمية الحديثة؛ فعلى الرغم من أن للكون خالقًا يحركه كيف يشاء، فإن هذا لم يمنع التصور البروتستانتي من الحث على الاجتهاد في إدراك العلاقات السببية بين ظواهره (تشريح القمل)، علمًا بأنها تسير نحو أفق الإرادة الإلهية. لأجل ذلك، كان هذا التصور يحمل عناصر تقويضه الذاتية انطلاقًا من نقطتين مهمتين: **الأولى** هي أن أطروحة التفسير السببي وضبط قوانين الوجود، وهي دليل على عظمة الإله ومجده، ساهمت على الرغم من ذلك في «التقويض

(27) David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason* (London and New York: Routledge, 1994), p. 114.

(28) فيليب جاكوب شبينر، المولود في 13 كانون الثاني/يناير 1635 في ريبوفيل وتوفي في 5 شباط/فبراير 1705 في برلين، عالم لاهوت لوثري. وهو مؤلف *Pia desideria*، الذي يعتبر النص المؤسس للتقوى. رفض شبينرنقد التنوير، كما دعا إلى تخليص النفس من الخطيئة، وذلك برفض جميع أشكال التسلية واللهو باعتبارها أمورًا دنيوية.

(29) فيبر، **رجل العلم**، ص 23-24، و Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber*, p. 142.

التدريجي للمعنى المنوط للحياة عبر التفسيرات الدينية»[30]. وهكذا بدأ الاجتثاث التدريجي للمعتقدات الدينية من داخل الحقل العلمي، وما عاد «معنى العالم» يجد صدقيته في التصورات الدينية مثلما يجدها في القدرات التفسيرية والتأويلية للعلوم الدقيقة (الفيزياء أو البيولوجيا أو الكيمياء...) التي تعطي المعنى من خلال التفسيرات التي تقدمها داخل تخصصاتها وبحوثها. وبذلك، استعيض إذًا عن الأخلاق السامية، ما سبّب فقدان البروتستانتية قيمتها الأخلاقية. والنقطة **الثانية** هي تقوّض الرؤية البروتستانتية للعالم الذي كانت تضفي عليه معنًى ودلالة؛ فكل ممارسة دليل على معنى الإرادة الإلهية، وما كانت الممارسة العلمية إلا فرعًا من هذا المعنى الكلي لهذه الرؤية الدينية الشاملة؛ فتشريح القمل مثلًا لا يأخذ معناه وقيمته إلا من دلالته على العناية الإلهية، وحينما استعيض عن هذه العناية الإلهية، ما عاد لتشريح القمل أي معنى أو قيمة. وهكذا أُفرغ العلم من أي معنى أو دلالة أو غاية يسعى نحوها توجهه وتحدده باستثناء لهفته وراء الحقيقة الموضوعية؛ إننا أمام بوادر وإرهاصات العلمنة.

ذلك هو سر مفارقة المعرفة الحديثة التي وجدت جذورها ودعائمها الأولى في التصورات البروتستانتية، وهي تصورات ظلت تحمل في ذاتها عناصر التقويض الذاتي من خلال الانتقال من المعنى إلى اللامعنى، ومن الفعل الخاضع لقيم وغايات إلى فعل علمي يدور حول ذاته. تلك هي مفارقة إرادة المعرفة البروتستانتية.

7- بُعد علاقة الأخلاق البروتستانتية بالسياسة والبيروقراطية

إذا كانت إرادة المعرفة البروتستانتية تتضمن عناصر المعنى واللامعنى، وتتضمن أيضًا عناصر قوة الإنسان وضعفه، فكيف هي حال إرادة الفعل البروتستانتي؟ أو بعبارة أخرى، ما طبيعة التصورات المزدوجة للبروتستانتية تجاه الفعل السياسي؟

---

(30) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 114.

يقول فيبر في هذا السياق: «إن الفرد مدفوع إلى أن يراقب بشكل منهجي خلاصه (الخاص)، في سلوكه الخاص الذي ينبغي إشباعه بالنسكية. ويعني مثل هذا السلوك النسكي، كما رأينا، إعطاء الوجود كله شكلًا عقلانيًا يعزى إلى إرادة الله. إن حياة القديس في حدود تمايزها عن الحياة 'الطبيعية' لا تعاش أبدًا داخل المجتمعات الرهبانية خارج العالم - وهذا هو المهم - بل داخل هذا العالم ومؤسساته وأنظمته. هذه العقلنة للسلوك في الحياة الدنيا، مع أخذ الحياة الآخرة بالاعتبار، هي نتيجة التصور الذي وضعته البروتستانتية للمهنة كاستجابة لنداء داخلي رباني»[31]. يبدو أن تصور الأخلاق البروتستانتية لطبيعة الفعل والسلوك الإنساني لا يقبل بالهروب من هذا العالم والتحليق فوقه، بل على البروتستانتي أن يُقبل عليه، ويساهم في مؤسساته وتنظيماته، سياسية أكانت أم اجتماعية، في إطار خدمة التنظيم العقلاني، خصوصًا أن الفرد ليس إلا مجرد أداة لهذا البناء العقلاني الذي هو تعبير عن تجلي المملكة الإلهية على الأرض. وعليه إذًا أن يعمل بوسائل الوجود نفسها، وبمنطق دوائر الحياة نفسه.

من خلال هذه الاعتبارات، كانت الدعوة البروتستانتية إلى الفعل والإقبال على العالم بمؤسساته تحمل في طياتها عناصر التناقض والتقويض الذاتي؛ فبحجم دعوتها إلى الإقبال العقلاني على الحياة كمسرح للفعل، مع التعقب للعناية الإلهية والانتصار لها - ذلك أن هذه التنظيمات والمؤسسات التي تجد أوجها في الدولة مجرد وسائل لتحقيق انتصار الإرادة الإلهية - مهدت للانزلاق التدريجي إلى الشغف بهذه الأدوات في حد ذاتها، ولا سيما حينما نعلم أن هذه الدعوة لا تشجع على الانقطاع والزهد المطلق عن الحياة.

ابتلعت الحياة العقلانية هذا الطهري بأفعاله وتصوراته، وانفردت كل دائرة من دوائرها [سياسية/ اقتصادية/ قانونية...] بمنطقها وقوانينها الخاصة، فما عادت لها غاية تخدمها سوى غاياتها الداخلية، كما أصبح الفعل العقلاني الصحيح الفعل المطابق لمقتضيات هذه الدوائر. ومن ثم كانت الدوائر السياسية تستلزم فعلًا عقلانيًا سياسيًا خاصًا بها. يقول فيبر في هذا الإطار: «ليست الطهرية

---

(31) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 96-97، و Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 153-154.

مفهومة تمامًا على الرغم من خصوصيتها في العفو، ودعوتها النسكية واعتقادها أن الأوامر الإلهية ملهمة، فتفسيراتها للإرادة الإلهية تعني أن أوامره يجب أن تُفرض على مخلوقات العالم عبر وسائل هذا العالم، خصوصًا العنف - بالنسبة إلى عالم يخضع للعنف والهمجية الاخلاقية. وهذا يعني على الأقل الحواجز التي من خلالها تقاوم واجب الأخوة لله»[32]. بهذا، تدعم البروتستانتية الاحتكام إلى منطق العالم لضمان نجاح الإرادة الإلهية، وهي دعوة تحمل في أحشائها عناصر تفجرها وتتمثل أساسًا في نقطة ذات أهمية هي مسألة قلب الأدوار، حيث تنقلب الوسيلة إلى غاية، مثال انقلاب تحقيق مملكة عقلانية على أرض الله من وسيلة إلى غاية في حد ذاتها، بعد أن كانت الغاية الحقيقية تمجيد الإرادة الإلهية؛ فما حدث هو «إحلال القواعد الصورية العقلانية التي جعلت فقط وسائل للتعبير عن الإرادة الإلهية داخل جميع الدوائر فغدت هي الغاية، وبذلك غاب المعنى من خلال منطق العلمنة»[33]. لن يعود للفعل السياسي أو الاقتصادي معنى سوى صراع وجهات النظر المتناحرة لغياب عنصر وحدتها (القيم السامية)، وستصبح السياسة في أوج حداثتها العقلانية متمثلة في البيروقراطية باعتبارها غاية في ذاتها، بعدما كانت أداة لتجسيد الإرادة الإلهية ابتداء بمؤسسة الكنيسة وانتهاء بالدولة.

بهذا الفحص الجنيالوجي للأخلاق البروتستانتية، يقف فيبر على مفارقات العقلنة؛ ففي الوقت عينه الذي يشكل فيه العلم والسياسة عنصرين معبّرين عن الإرادة الإلهية داخل الرؤية الأخلاقية البروتستانتية - العلم كتغطية للمطلق الكوني، والسياسة كتحقيق للإرادة الإلهية - نجدهما يحملان معهما بوادر المصالح المادية التي أدخلتهما في جدلية الهيمنة، ليصير الفرد ضحية بعدما كان هو مركز الاهتمام.

إنه قدر إنسان العقلنة الغربية الحديثة، بعدما حقق نوعًا من الاستقلالية الذاتية التي نادت بها الأخلاق البروتستانتية في مقابل المذاهب والديانات الأخرى،

---

(32) Max Weber, «Religious Rejections of the World and Their Directions,» in: *From Max Weber*, p. 336.

(33) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 117.

تحطمت الإمكانية ذاتها تدريجيًا بفعل سيرورة عملية العقلنة الغائية هذه، فقد سلبت هيمنة الفعل العقلاني الإنسان قوّته، جاعلة منه، وبشكل متزامن، أداة وموضوعًا للمراقبة.

يؤدي بنا هذا مباشرة إلى النقطة **الثانية** من الإشكال الفيبري المتعلقة بمحاولته فهم سر المعادلة الخطِرة بشأن كيفية حدوث التحول داخل سيرورة العقلنة إلى اللاعقلنة.

اضطر فيبر إلى اعتماد منهجية خاصة لفهم سيرورة عملية العقلنة من جهة العوامل المتعددة، قصد الإلمام بالعناصر المساهمة في اللاعقلنة. ولتيسير ذلك، وظّف منهجيًا مفهومي الارتباط القيمي والإسناد السببي. وحاول تفهّمَ هذا التحول انطلاقًا من أطروحته المنهجية المتمثلة في المفهومين المذكورين، ما يعني البحث عن إسناد العلاقات المتعددة عوض إخضاع الظاهرة لقانون أحادي، كما هو شأن العلم أو باقي المدارس التاريخية، وهي محاولة جادة لفهم طبيعة العناصر المتعددة والمتداخلة التي ساهمت في هذا القلب الموضوعي من العقلنة إلى اللاعقلنة. ولمّا احتاجت سيرورة عملية العقلنة إلى ضوابط وقوانين صارمة يمكن رصدها موضوعيًا – مثلًا الفعل الاقتصادي الذي يتطلب قوانين ثابتة، خلافًا للفعل الشخصي الحر الغائي الذي تظل غائيته بعيدة كل البُعد عن التقويم الموضوعي – كان الفاعل العقلاني وحده المؤهل لإضفاء معنًى على فعله من خلال الغايات التي ينشدها والوسائل التي يستعملها، إذ تتعذر البرهنة على حرية الإبداع بشكل موضوعي بنسبته إلى الإنسان، ويقتصر النظر إليه من وجهة حكم قيمي فقط[34]. ويجعلنا الحكم القيمي نلحظ سر هذا التحول بعد إقامة مسافة مع العقلنة ذاتها، ملاحظين جوهر تحوّلها إلى فعل لاعقلاني. وفي هذا السياق، يقدم فيبر صورة وجيهة: «إتلاف الخيرات الاستهلاكية التي تهاوت أثمانها حفاظًا على مصالح مردودية المنتجين، إذ يمكن تبرير هذا الإتلاف من الوجهة الاقتصادية

(34) Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Bryan Turner (new pref.), Tom Bottomore & William Outhwaite (eds. and intro.), Hans Fantel (trans.), Routledge Classics in Sociology (London and New York: Routledge, 1993), p. 65.

بصحته الموضوعية»[35]، مثل رمي الطماطم في البحر وإحراق البن، فهما يلبيان شروط القوانين الداخلية ومقتضياتها للفعل الاقتصادي المتمثلة في الحفاظ على سيرورة الإنتاج عبر قانون توازن العرض والطلب، مجسِّدًا بذلك أعلى مستويات العقلنة الاقتصادية.

لكنه يَظهر لاعقلانيًا من وجهة نظر تقويمية أخرى؛ إذ يستحيل أن نقبل هذا الفعل إذا ربطناه بقيم التوزيع العادل للخيرات وتلبية حاجات المعوزين. ألا يعتبر فعلًا ظالمًا في حق الإنسانية وفي حق حاجات الإنسان الوجودية، وفي حق إهدار ثروات الطبيعة؟

هكذا، تتزامن عقلانية الفعل الواحد من الزاوية الاقتصادية الجزئية ولاعقلانيته من وجهة علاقته بالشروط الكلية للحياة؛ من ثم كان لمفهوم الارتباط القيمي الأثر الكبير في ضبط إشكالية هذا التحول. يبرز ذلك من خلال إيمان فيبر العميق بالسيرورة المتعددة لتاريخ عملية العقلنة، رافضًا اختزالها إلى بُعد تقدم العقلنة بالمعنى العلمي والتكنولوجي، كي يُقصى كل حكم تقويمي وكل ممارسة إنسانية عقلانية حرة داخل هذه السيرورة الاجتماعية[36]. لذلك، فإن الاختلاف جوهري مع النظرية الماركسية في إيمانها بوحدة القانون الحتمي في مسار البشرية، وكأن المجتمع كلٌّ موحَّد في تشكلاته وبناه. وحتى لو أُعطيت الأولوية لبنية على حساب أخرى، فإن هذه الأخيرة لن تملك إلا أن تنساق متأثرة بالأولى في سياق نمط اقتصادي موحد، في حين يرى فيبر أن سيرورة المجتمعات تحكمها توترات من نوع آخر، في إطار سيرورة عملية العقلنة الممارسة في مجالات اجتماعية وثقافية مختلفة في التاريخ الغربي، بوجود صراع بين عقلنة صورية أداتية من جهة وعقلنة جوهرية من جهة أخرى، والمثال البارز هو «ذلك الصراع بين تقدّم عملية عقلنة القانون وإدارة الدولة واكتساح المسلّمات العالمية الأخلاقية والسياسية

(35) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 416.

(36) Johannes Weiss, «On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber Alleged Fatalism,» in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London and Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 155.

للحقوق المدنية والإنسانية»[37]. هكذا، يتضح مع كل تقدم لعملية عقلنة القانون أنه لاعقلاني من زاوية المسلّمات الأخلاقية كحقوق الإنسان، فليس المجتمع كلًّا موحَّدًا، بل هو متعدد بتعدد مجالاته ودوائره المختلفة، والتي تفترض بدورها أفعالًا اجتماعية متعددة.

من خلال هذا المنظور التعددي الذي تأخذه سيرورة عملية العقلنة داخل المجتمع، يُحكم على الفعل باللاعقلنة، وهو أمر يجد تفسيره في طبيعة «العالم الحديث الذي أصبح مؤلفًا من شظايا ودوائر قيم متصارعة، كما أن معظم دوائر الحياة أصبحت محايدة أخلاقيًا، أو بنفورها الوضعي من أي نظام أخلاقي»[38]؛ فكل الإشكالات والرؤى يعالجها فيبر في إطار ارتباطها بأحكام القيمة. على هذا الأساس، فإن «أي تقدم أو عملية عقلنة للعناصر الاجتماعية المختلفة ستحمل معها درجة متصاعدة من اللاعقلنة التي لا تعني التناقض»[39].

يبدو أن جوهر الإشكال الفيبري ليس بالضبط سيرورةَ عملية العقلنة ومسألة تحولها إلى اللاعقلنة، وإنما هو الإنسان الذي يوجد داخل هذه السيرورة ومآله. يقودنا هذا، بعد أن تعرفنا إلى الشروط الموضوعية لمسألة الانقلاب «من العقلنة إلى اللاعقلنة»، إلى نقطة أخرى تخص الفعل الإنساني: عكف فيبر يتفحص طبيعة الفعل العقلاني الغائي، كما أن سر التحول من العقلنة إلى اللاعقلنة هو الشرخ الذي وقع في العقلنة ذاتها بعدما كان مفهوم العقلنة العملية يتمظهر عبر التاريخ في سلوك الحياة الخاصة لأخلاق البروتستانتية بالتحام عقلنة الوسائل مع الغايات ومع القيم كذلك[40]؛ فالعقلنة كانت داخل الأخلاق البروتستانتية ثمرة تداخل بين الفعل العقلاني القيمي (الطمع في الرضى والخلاص الإلهي) والفعل العقلاني الغائي (الوسائل الملازمة لتحقيق هذه الغايات). وهذا هو الجانب، أو الشق، الذي مثّل عنصر تقوية الذات البروتستانتية؛ ذلك أننا كنا بصدد عقلنة سلوك حياة عملية

---

(37) Ibid., p. 156.

(38) Edith Hanke, «Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth,» in: Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1999), p. 155.

(39) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 157.

(40) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 192.

بما تعني من تداخل بين القيم المحفزة والأهداف المرجوة والوسائل الموظفة؛ إنه الجزء الذي حملها على الانطلاق والخروج بهذه العقلنة من حيز الذات إلى اكتساح الموضوع، أي العالم، وذلك عبر تجاوز الدائرة الدينية، والانطلاق إلى العوالم الأخرى المكوِّنة للمجتمع.

لكن ما حدث بفعل سيرورة عملية العقلنة ذاتها أنه ما عاد هناك تمييز بين القيم والمصالح، فحلت النفعية محل القيم، وأصبحت «المصالح مترجَمة داخل الفعل العقلاني الغائي، ما جعل فيبر يعتبر النفعية لا تصلح مذهبًا ولا ترتقي إلى مكانة المبادئ الأخلاقية وفعاليتها»[41]. أصبحنا إذًا أمام فعل عقلاني غائي مجرد، وعقلنته مرتبطة بأخلاق المسؤولية؛ صحيح أنه يجسد قمة الاختيار العقلاني الحر بقدرته على اختيار الوسائل المطابقة للغايات، إلا أنه بسبب غياب الضوابط القيمية الأخلاقية واعتماده على الجوانب الإجرائية الصرفة فحسب - حسابية/ تقنية... - سيُحدث من دون شك الانقلاب بتحول تلك الوسائل التي جعلها في خدمة مصالحه وأغراضه إلى غايات في حد ذاتها، بحيث «تصبح العقلنة منغلقة على ذاتها ومحددة للإنسانية في شكل قفص فولاذي، ويصبح الفعل الإنساني حبيس إبداعاته المنفلتة لمبدعيها. ولهذا، سجّل فيبر أن المشكل الحقيقي هو هذا «التحول الثقافي من عملية العقلنة إلى اللاعقلنة»[42] التي ستسحب حرية الشخص فيصبح أسير القفص الفولاذي. وبفقدان هذه الحرية وقرار الاختيار، يحدث الضياع ويصبح أسير إنتاجاته وإبداعاته. من ثم، لن يكون التنظيم العقلاني الشامل لشروط إنتاج الحياة سوى قاعدة اعتباطية لاعقلانية للتنظيم، وهو ما دفع فيبر إلى اختزال الوضع وهذه الحالة في كلمات دقيقة نافذة عبّر عنها كالتالي: «هذا هو قدر حضارتنا، لا بد لنا من جديد أن نعي بشكل أوضح هذه التمزقات»[43].

من هذا المنطلق، نستطيع ضبط الإشكال الفيبري المتمحور أساسًا حول مصير الإنسان الحديث داخل سيرورة عملية العقلنة؛ فبقدر ما ساهم البُعد

---

(41) Ibid., p. 187.

(42) Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 68.

(43) فيبر، **رجل العلم**، ص 33، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 149.

الأخلاقي في إفراز مفهوم المهنة الذي صنع شخصيته من خلال مطابقتها لأنظمة الحياة، حدث تفكك بين أنظمة الحياة والسلوك الداخلي لهذه الشخصية، فإما أن يتبع قوانين نظام الحياة ومتطلباتها (مثل رمي الطماطم للحفاظ على قانون العرض والطلب)، فيكون النجاح حليفه وما يستتبعه من إقصاء للفرد، وإما أن يتمسك بأحاسيسه وقيمه فيُحكم عليه بالفشل. يشبّه فيبر هذه المفارقة بـ «نظام الدائرة السياسية، بحيث لا مكان للنية والصدق أو الطيبة داخل العمل السياسي، فهنا خيط أحمر رفيع يربط بشكل اختياري بين (الشخصية) و(نظام الحياة)، وهو استحالة تأويل أخلاقي للعلاقات الاجتماعية اللاشخصية»[44]. إننا أمام علاقة تناحرية: إما الشخصية بأخلاقها الاعتقادية وإما أنظمة الحياة ومقتضيات أخلاق المسؤولية، ولا مكان للعلاقات القرابية الحميمية والأهداف السامية داخل عالم الحساب، ولا مكان للمثُل والقيم داخل عالم السياسة.

ذلك هو الشرخ الذي حدث بين «سلوك الحياة»، الذي يحدد مسار الشخصية وأبعادها، و«نظام الحياة»، الذي يمثّل السياق الموضوعي الذي تتحرك هذه الشخصية في داخله. يقول هينيس: «إذا كانت السوسيولوجيا الفيبرية اهتمت بشروط الحياة وبالأنظمة والسلطات التي تحددها، فإن اكتمال عملية العقلنة دمر هذا الترابط. وإذا كانت القدرة على تسيير الحياة تعني أن هناك دائمًا مجالًا وحيزًا من الحرية للأفعال الفردية، فإن العقلنة أكملت إعدام هذا الحيز»[45]. فالسر في عدم قدرة القيم الأخلاقية والدينية على تأطير الأنظمة والعوالم الموضوعية المعقلنة (سياسية أكانت أم اقتصادية أم اجتماعية) هو فقدان الأشخاص المعنى داخل حياتهم، خصوصًا أن نظام الحياة أصبح يتجاوز الفرد ككيان مستقل له حاجاته ورغباته؛ إنه مجرد رقم كباقي الأرقام المكونة لهذا النظام. يضرب كارل لوفيت مثلًا لهذا التفكك بين نظام الحياة والشخصية قائلًا: «لا تنزع العدالة الحياة من المجرم لتعطّشها للانتقام أو لغضب شخصي. إن المسألة بعيدة كل البُعد عمّا هو شخصي أو عن قيم أو غايات معينة؛ فالمسألة خاضعة لمنطق العقلنة المطابقة

---

(44) Hennis, *La Problématique*, p. 116.

(45) Ibid., p. 123.

والمحايثة لقوانينها الخاصة»[46]؛ ذلك أن مقتضيات العدالة الصورية لا تولي أي اهتمام للمطالب الانتقامية للشخص الذي وقع في حقه الجرم، بقدر ما تستجيب لمطالبها العقلانية المجسدة في تطبيق القاعدة والإجراء القانوني بشكل مطابق لثوابته ومقتضياته.

لعل معطيات الإشكالية الفيبرية توهم البعض بالتقائها مع التصورات الماركسية بصدد مآل الإنسان الحديث. فإذا كان ماركس قد رأى في الرأسمالية عنصرًا من العناصر الأساسية المساهِمة في الاستلاب والتشيؤ، متوسلًا في ذلك بأدوات علم الاقتصاد، ومنتهيًا إلى نظرية فائض القيمة كأقصى تعبير عن المكونات الاستغلالية لهذا النظام الاقتصادي، ومستخلصًا المعادلة التالية: الرأسمالية تساوي الاستلاب، فإننا نجد في المقابل إن فيبر ليس مهمومًا بإشكالية التغيير، بل بقضية أنثروبولوجية قوامها كيفية تشكُّل الإنسان الحديث وتطور أفعاله وسلوكاته ورؤاه ثم مآله، في سياق سيرورة النظام العقلاني الرأسمالي. لهذا، فإنه لم يرتكز على الاقتصاد الرأسمالي كعلاقات سلعية محضة بقدر ما ارتكز على روح الرأسمالية المتمثلة في الميل نحو السلوك العقلاني الذي طبع الإنسان في علاقته بذاته وبالمجتمع وبالوجود؛ من ثم كانت العقلنة هي التعبير عن العالم الحديث، وما الرأسمالية إلا أحد أجزائها، بينما انصبّ جهد ماركس على تمثيل العالم البرجوازي الحديث كله داخل الرأسمالية.

على هذا الأساس، كانت المنهجية الفيبرية مخالفة تمامًا للمنهجية الماركسية من خلال إدخاله مفاهيم خاصة، مثل التفهم والارتباط القيمي والإسناد السببي، قصد تفهّم الدلالة الثقافية العامة للرأسمالية «بافتراض علاقات هذه الظاهرة الثقافية بأفكار قيمية، وهذا منهج مخالف للبحث عن المحددات النهائية أو القوانين العامة الحاسمة»[47]، وأيضًا تمسكه بالمنهج الفرداني الذي يؤمن بتفرد الظاهرة، وإعطائه قيمة للمعنى الذاتي الذي يُسقطه الفرد على أفعاله، وهي فردانية لا تؤمن بها الماركسية ولا تعتبرها جزءًا من الحرية، فليست الحرية في نظرها

(46) Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 120.

(47) Ibid., p. 76.

حرية فرد بعينه، وإنما هي حرية قوانين تحكم المجتمع، وفي هذا التمايز نستطيع تلمّس اختلافهما الجذري لمفهوم الإنسان.

لئن حُقَّ الاختلاف الجذري بينهما على المستويين المنهجي والتصوري، فإن ذلك يستلزم اختلافًا جوهريًا حول الحلول المقدَّمة منهما. يتوضح هذا من خلال دعوة ماركس إلى تحطيم الرأسمالية وتقويضها، مستعينًا بقوانين التغيير الذاتية والموضوعية لتكسير طوق التشيؤ وتخليص الطبقة العاملة من الاستلاب، في حين ظل فيبر - في أثناء تشخيصه للأزمة - متمسكًا بمكتسبات العقلنة، مع محاولته تجنّب هفواتها من خلال رؤيته الأخلاقية وعبر بعث أخلاق المسؤولية لتأطير هذه العقلنة. وهو أمر يجرنا إلى مسألة أعمق: لئن كان ماركس قد اعتمد علم الاقتصاد في التغيير، فإننا نجد فيبر السوسيولوجي يعتمد رؤية فلسفية عميقة تجاه الإنسان الغربي الحديث؛ إذ إنه لم يهتم بعملية العقلنة إلا لكونها مرتبطة بالإنسان وقدره في زمن عقلنة بلا روح وبلا أخلاق وبلا جوهر. و«لقد أصبح الناس يعيشون في قفص فولاذي يحكمه تقنيون بلا روح وأناس اللذة بدون قلب»[48]، خصوصا حينما استُعيض عن الأخلاق في توجيه الحياة عامة والنظام الرأسمالي خاصة، حيث تحول ذلك المعطف الواسع - بكل ما تستبطن دلالات الشساعة من رحابة الوجود الإنساني في علاقته بالعالم مع حضور المعنى والإحساس التام بالحرية - إلى لباس ضيق تقلصت معه الرؤية وحصرت الأشياء في قوانينها، لما ترمز إليه من تشتت وانفجار المعنى لصراع وجهات النظر (توجهات القيم) مع دوائر القيم. إنه توتر لطالما حير فيبر وأسس جزءًا من إشكاليته الفلسفية الكبرى، نلتمس طبيعة موقفه القيمي الذي يمزج بين تحليلاته الاختبارية وآرائه الأخلاقية من خلال طريقة تناوله مسألة الصراع والتوتر القائم بين العقلنة الصورية والعقلنة الجوهرية. لكن، ماذا يقصد فيبر بالصراع بين العقلنة الصورية والعقلنة الجوهرية؟

لعلنا نقف على جوهر هذا التمايز بينهما داخل الفعل الاقتصادي ذاته الذي يمثل أوج الفعل العقلاني. يقول فيبر في هذا السياق: «نقصد بالعقلنة الصورية الحساب الكمي الممكن تقنيًا والقابل للتطبيق. أما العقلنة الجوهرية، فهي الدرجة

---

(48) Hennis, *La Problématique*, p. 46.

التي يجري من خلالها تموين الجماعات أو الأشخاص بالخيرات عبر توجه الفعل الاجتماعي الاقتصادي، بفضل بعض المعايير والقيم، من دون إعطاء الأهمية للنتائج»[49]. بهذا التصنيف، تصبح العقلانية الصورية مرتبطة أساسًا بإمكانية الحساب المطبَّق تقنيًا. وهنا نشدد على البُعد التقني، في حين أن العقلنة الجوهرية هي درجة استناد الفعل الاقتصادي إلى معايير اجتماعية [قيم، مبادئ، أفكار...] كمبدأ توزيع الخيرات بالتساوي، وهو فعل لا يولي أهمية للنتائج بقدر ما يهتم بتطبيق المبدأ على أرضية الفعل الاقتصادي. ولمّا كانت الرأسمالية العقلانية الحديثة تتميز من باقي الأنماط الاقتصادية الأخرى بالمتاجرة، عبر تحويل كل شيء إلى مادة للتجارة وارتباطها بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر فعالية، خصوصًا أن المؤسسة الرأسمالية تعتمد في تنظيمها العقلاني على المحاسبة العقلانية[50]، فإن هذه العناصر لم تترك المجال للعقلنة الجوهرية التي ينبغي أن يعتمد عليها الفعل الاقتصادي كي لا يتحول إلى فعل أداتي خالص، علمًا بأن العقلنة الجوهرية تركز على القيم والمبادئ والمعايير، وتبعد مسألة النتائج، وهذا مرفوض داخل النظام الرأسمالي القائم أساسًا على تحصيل الربح وتوظيف جميع الوسائل الحسابية والتقنية الممكنة. إن هدفه هو تحقيق مصالحه باعتبار الحساب معيارًا للعقلنة الصورية المطبَّق بطريقة تقنية؛ فالأهمية كلها للوسائل، حيث الذات الفاعلة قادرة على الفعل، محققة بذلك أهدافها.

تكمن أهمية الوسائل في السماح للفاعل بالتدخل سياسيًا أو اقتصاديًا أو قانونيًا في العالم الموضوعي بطريقة فعالة، لأن ما يهمها هو الفعالية لتحقيق النتائج المرجوة، والتي نستطيع أن نرصدها ونقيس درجة نجاحها ما دامت الوسائل المستعملة في تحقيقها ذات طابع تقني.

هكذا، لن يكون ثمة مكان للعقلنة الجوهرية بفعل منطق الاكتساح التقني؛ فالفعل العقلاني لا يحدَّد بقيم المبادئ بقدر ما يحدَّد بوسائل فعاليته ومدى نجاحه وتحققاته. بل إن شرط نجاح أي فعل عقلاني صوري هو إقصاؤه التام لجميع

---

(49) Weber, *Economy and Society,* p. 85.

(50) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 9، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 21.

العوائق التي تحول دون نجاحه، سواء أكانت قيمية أم عاطفية، فلا مكان للتعامل الشخصي أو للعلاقات القرابية إلا إذا اعتُبرت موضوعات قابلة للتحكم. فمن بين مكونات عملية العقلنة، تغيير الارتباط بالعلاقات الحميمية لحساب الانضباط المنهجي للمصالح.

من هذا المنطلق، ظل نجاح العقلنة الصورية رهن إقصاء العقلنة الجوهرية؛ إذ ما عاد هناك مكان «لأخلاق المحبة والأخوة التي تشكل أساس جميع الديانات الأخلاقية، بما في ذلك الإسلام واليهودية والبوذية والمسيحية»[51]. إنها غير متطابقة مع مقتضيات العقلنة الصورية، إذ أصبحت مثُلًا عديمة المعنى داخل عالم الاقتصاد الحديث، كما أن مصير كل فعل عقلاني مستند إلى هذه الأخلاق محكوم عليه بالموت، «لذلك هناك صراع مبدئي بين عملية العقلنة الأخلاقية وسيرورة العقلنة في الميدان الاقتصادي»[52]، أو بعبارة أخرى صراع بين عقلنة جوهرية وعقلنة صورية؛ إذ نجد الصراع نفسه يظهر أيضًا داخل عالم السياسة. يقول فيبر: «إنه الصراع بين المطالب الملموسة للدولة، وبين وصايا الأديان الملموسة، خصوصًا حينما يكون الإيمان الديني مقصًى من جميع عناصر التكافؤ السياسي»[53]؛ مظهر آخر من مظاهر الصراع بين العقلنة الصورية والعقلنة الجوهرية من خلال الطبيعة التناحرية بين متطلبات الحقل السياسي ومكونات المعتقد الديني، حيث يزداد الأمر تعقيدًا حينما نعلم رفض العقلنة الدينية هي الأخرى لمقاييس العدالة الأرضية، ممثلة في الحقل السياسي في مقابل اعتقادها بوجود عدالة سماوية من المفترض أن تطبَّق. ولمّا كانت السياسة فعلًا بشريًا دنيويًا خالصًا، فإن الفعل السياسي العقلاني يظل فعلًا محكومًا بالمصالح، حيث لا مكان لـ «موعظة الجبل» أو للأخلاق السامية. كما أن كل فعل سياسي محكوم بالنيات الطيبة سيؤدي لا محالة إلى نتائج كارثية، لأن منطقه هو الخضوع التام للمصالح التي تقتضي المناورة والمكر بتوظيف جميع الوسائل الممكنة لتحقيق المصالح، وهو أمر مرفوض داخل العقلنة الجوهرية.

---

(51) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 40.

(52) Weber, *Economy and Society*, p. 584.

(53) Ibid., p. 594.

نستخلص مما سبق أن الصراع بين العقلنة الصورية والعقلنة الجوهرية هو صراع وجهات نظر، ما تترتب عنه نقطة جوهرية أساسية، وهي أن العقلنة خاصية علائقية (الارتباط – القيمي) أو تأويل قيمي، أي بحسب الوجهة التي ترى طبيعة الفعل وطبيعة العلاقات الممكنة المتعددة المرتبطة بموضوع الفعل. لذلك، «فالتوتر والصراع بين العقلنة الجوهرية والصورية ليسا قيميين مجردين، بل هما توتر وصراع واقعيين بين المصالح والمدافعين عنها»[54]؛ فوراء الدعوة إلى العقلنة الصورية مصالح الحساب والفعالية والخضوع المجرد لمنطق السوق والتعاقدات الصورية، إيمانًا منها بأن الاحتكام إلى هذه المعايير سيعيد إنتاج هيمنتها الشخصية عبر هذه القوانين المجردة.

هذا في حين أننا نجد وراء التشبث بالعقلنة الجوهرية مصلحة في الضوابط الجوهرية والقيم الدينية والمبادئ الأخلاقية وجميع المضامين المادية، خصوصًا إذا كانت تمثل هذا الاتجاه من المبادئ أو ذاك.

إنها صراعات لا يمكن حلها أو حسمها لأنها جزء من مكونات الحضارة الغربية العقلانية الحديثة؛ إنها تؤشر إلى غياب المعنى، بحيث ما عادت إمكانية إنتاج قيم موحدة، بما في ذلك العلم، تستطيع إنتاج معنى موحد، خصوصًا أنه لا يتجزأ عن العقلنة الصورية؛ إذ «لا يستطيع إثبات أن العالم الذي يصفه يستحق الوجود وأنه يتمتع بالمعنى أو بأن العيش فيه ليس أمرًا عبثيًا»[55].

يبدو أن العلم غير قادر على إثبات ما إذا كان هناك معنى للوجود، وأن هذه الحياة تستحق أن تعاش لما لها من معنى، أم العكس. إنه جزء من الثقافة العقلانية، وبناء عليه لا يمكنه أن يؤدي دور قيادة وتوجيه سلوك الحياة داخل أنظمة الحياة المشيّأة[56]؛ فالعلم غير قادر على ملء الهوة التي تركتها عملية العلمنة، وذلك بإيجاد أجوبة عن الأسئلة المجتمعية وتوحيد القيم، علمًا بأنه لا يمثل سوى مظهر

(54) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 43.

(55) فيبر، **رجل العلم**، ص 26، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 144.

(56) Hennis, *La Problématique*, p. 124.

جزئي من مظاهر الواقع، فهو غير قادر على حسم الصراعات، سواء بين العقلنة الصورية أو الجوهرية أو بين توجهات القيم أو دوائر القيم.

استنادًا إلى هذه العناصر، سيقف فيبر على الخلاصة الجوهرية الأساسية التالية: «إن مصير عصرنا المتميز بالعقلنة و'الفكرنة'، خصوصًا بنزع الطابع السحري عن العالم، أدى الى تراجع القيم الأكثر سموًا عن الحياة العامة»[57]. إننا أمام مجتمع عقلاني قوي لكن عقلانيته الصورية تُقصي جميع الإمكانات القيمية لعدم إعطائه أي أهمية للغايات الجوهرية. وهنا تبرز حدوده الذاتية، سواء على مستوى الفعل العقلاني الغائي الصوري من جهة أو على مستوى حدوده الموضوعية من جهة ثانية، فلا عقل بلا ضمير ولا عقلنة صورية بلا مضامين تستنير بها وتمنعها من الدوران حول ذاتها بتحطيمها أفرادها، وتشييء مؤسساتها، وخنق طاقاتها داخل ما أسماه فيبر القفص الفولاذي.

نحن أمام قدر الإنسان والمجتمع الغربي الحديث، وهو قدر لا يمكن الإفلات منه بالتراجع نحو اللاعقلنة؛ «فالتاريخ لا يسير في خط أحادي تحت رحمة قانون موضوعي، كما أن سيرورة عملية العقلنة تعرف إجرائيًا مستويات وليس مستوًى واحدًا، إضافة إلى اتصافها بالتوتر»[58]؛ إذ ليس من السهولة التراجع عن المبادئ المكوِّنة لهذه العقلنة، فهي التعبير الشامل عن العالم الحديث: فإن شيأت العقلانيةُ البيروقراطية ماهية الأفراد وقضت عليهم، فإنها في الوقت عينه عنوان الديمقراطية وأداتها المعبّرة ووسيلتها لنيل الحقوق السياسية؛ إذ لا يمكن الاستغناء عنها. كما أن على الرغم مما يشكل الإنتاج الاقتصادي الرأسمالي من استلاب وغياب توازن بين شرائح المجتمع وطبقاته، فإن من غير الممكن التراجع عن هذا النمط، فهو مكتسب من مكتسبات العقل البرجوازي، والتخلي عنه يعني التراجع عن المسلّمات الجوهرية التي قامت عليها العقلنة الغربية.

المعادلة نفسها تنطبق على العلم؛ فعقلنة المعرفة العلمية وصلت إلى حد

---

(57) فيبر، **رجل العلم**، ص 41 (بتصرف)، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 155.

(58) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 157.

اكتساح الإنسان واستدراجه داخل حقل التجارب التي لا تؤمن سوى بالحقيقة، متخطية جميع الخطوط الحمر التي تخص كرامته كإنسان وصيّرته أداة مثل باقي أدوات تطوير البحث العلمي باسم الحقيقة. إلا أن ذلك لم يمنع العلم بمنطقه التأويلي من خدمة الإنسان وجعله في مركز بحوثه ومدار اكتشافاته، فهو المستفيد الأول والأخير من أي تقدم أو انتصار يحققه هذا العلم.

مكونات العقلنة الغربية وخصوصياتها تلك تضم في أحشائها مفارقات يصعب فكها أو حلها، وذلك هو جوهر القدر الغربي الذي عبّر عنه فيبر بالمعادلة الصعبة، مستلهمًا عنوان «أزهار الشر» لبودلير عندما تناول رجل الدعوة ورجل السياسة؛ «إذ يمكن للشيء أن يكون صحيحًا رغم أنه ليس جميلًا أو مقدسًا أو جيدًا»[59]، وذاك دأب العقلنة: تعبير عن روح عصر يجمع بين متناقضين لا يمكنك التخلي عن أحدهما، ألا وهما الحرية والعقلنة.

من ثم، لم يكن في المستطاع مجاوزة العقلنة إلا بالعقلنة ذاتها، وذلك من خلال ثنائية أخرى متمثلة في تلك العلاقة الرفيعة بين العلم كنزاهة وواجب بالنهج الطهري نفسه، والسياسة كأخلاق المسؤولية على الطريقة الكاريزمية الإلهامية؛ إذ باجتماع هذين العنصرين، راهن فيبر على إمكانية فك خناق حدود العقلنة في تجلياتها السلبية من تجريد صوري وتكميم حسابي وتطويق بيروقراطي... من جهة، وضمان استقلالية الفرد وهامش حريته بجعله قادرًا على خلق معنى لحياته، أو العثور عليه، من جهة أخرى.

---

(59) فيبر، **رجل العلم**، ص 31، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 148.

القسم الأول

المدخل النظري والمنهجي لمفهوم العقلنة عند فيبر

الفصل الأول

المرتكزات الفكرية لمفهوم العقلنة عند فيبر

يقتضي منا فهم الإنتاج الفيبري عامة، ومسألة العقلنة خاصة، أن نقف وقفة تحليلية دقيقة لطبيعة الشروط الإبيستيمية التي عملت على إنضاج تصوراته وبلورتها في ما يتعلق بمفهوم العقلنة. بصيغة أخرى، سنحاول الوقوف على الأفق الإبيستيمي الذي لم يكن في مقدور فيبر سوى التفكير به، ومن داخله، في هذا المفهوم.

لن نعمد إذًا إلى البحث عن تاريخ المفهوم بقدر ما سنحاول البحث عن الروابط الخفية التي أهّلته للتفكير في موضوع العقلنة. من هذا المنطلق ارتأينا ثلاث فرضيات. **الأولى**: لم يكن في الإمكان التفكير في مفهوم العقلنة إلا بعد هضم روح الفلسفة الكانطية والكانطية الجديدة بتداعياتها انطلاقًا من عناصر ثلاثة (وحدة الوعي، الذات كقوة عقلية، الذات كقوة أخلاقية)؛ **الثانية**: لم يجرِ التفكير في العقلنة إلا بعد إعادة النظر في التاريخ التطوري الغائي المحدد بقوانين والنظر إليه كتاريخ ذي أبعاد متعددة ومتنوعة؛ **الثالثة**: لم يجرِ التفكير في العقلنة إلا بعد تحويل الرؤية الاقتصادية من بُعدها المادي الضيق إلى مستوى أفقها النظري الشاسع.

أولًا: إرث الكانطية والكانطية الجديدة
الخلفية الفلسفية لتناول مفهوم العقلنة

شكّل إرث الكانطية والكانطية الجديدة أرضية فلسفية أطرت تصورات فيبر وأفكاره تجاه المناهج المرتبطة بالتاريخ والاقتصاد والاجتماع، بل إنها مثلت

الخلفية الأساسية لموضوعه الجوهري المتعلق بالعقلنة؛ إذ لا يمكن فهم العمل الفيبري إلا من خلال المظاهر الواسعة للتفكير الكانطي وما استتبعه من تصورات الكانطية الجديدة التي يمكن التعبير عنها في ثلاث نقط رئيسة:

1- وحدة الوعي

يرى كانط أن النشاط الفكري موجّه عبر مجموعة من الأفكار المركّبة والمتناسقة، أو ما يُعرف بنسقية التفكير، حيث «تقوم الذات العاقلة بجمع المعطيات الحسية عبر الإدراك الحسي لتحويلها إلى معقولات بإقحام مقولات، كالوحدة والسببية والإمكانية التي تجعلها قابلة للتفكير»[1]. في السياق نفسه، يعتبر هرمان كوهِن (1842-1918)[2] أن ليس هناك موضوع غريب عن الفكر، وليس هناك معطًى خارجي؛ فكل حقيقة أو واقعة هي من إنتاج الفكر. وكوهِن هذا استثمر أطروحة كانط وتجاوزها بادعائه العقلاني «أن الفكر الخالص هو الوحيد الذي يُنتج بذاته المعارف الخالصة، فليس هناك معطًى حدسي خارجي أو سابق عن التفكير، وأي مضمون شمولي هو من إنتاج الفكر»[3].

2- الذات كقوة عقلية

يبرز إيمان كانط بالقوة العقلية للذات من خلال نقطتين أساسيتين هما: الأفكار ودورها الفعال في التحول الاجتماعي والسياسي، والوجود الإنساني وقدرته على تشكيل دلالات رمزية وتأويلية للعالم[4].

---

(1) Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1990), p. 31.

(2) يُعتبر هرمان كوهِن (H. Cohen) أحد مؤسسي الكانطية الجديدة المنطقية المسماة مدرسة ماربورغ. يُراجع: Alain Boutot, *La Pensée allemande moderne*, Que sais-je? 2991 (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 26.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Christian Lenhardt, «Max Weber and the Legacy of Critical Idealism,» in: Asher Horowitz & Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1994), p. 25.

هاتان النقطتان جعلتا «رائد مدرسة ماربورغ [الكانطية الجديدة المنطقية] كوهِن يعتبر الفكر وحده كفيلًا بإنتاج موضوعاته، علمية [داخل عالم المعرفة] أكانت أم أخلاقية [داخل عالم الفعل] أم حسية [داخل عالم الفن] باتخاذ الوعي صبغة عفوية تلقائية: «إنه قمة التعبير عن الاستقلالية الكبرى للعقل»[5].

تمخضت عن هذا الاعتبار فكرة أساسية هي عالمية التجربة الإنسانية؛ إذ ليس هناك حدود للفكر أو لوقائع خارجة عنه. يقول آلبراو: «بهذه العناصر، أصبح الحديث عن مفهوم مركزي وأساسي، وهو مفهوم (رؤية العالم)، ممكنًا، ما سيكون له الوقع الكبير على التفكير الفيبري؛ فحين تعامل فيبر مع فكرة العقلنة، فهو إنما تعامل مع ثقافة متحولة عما استحدثه كانط من رؤية جديدة للفكر الألماني»[6].

أضحى العقل قوة نافذة داخل التفكير الفيبري، فتجسدت قدرته في تجميع المعارف التاريخية المشتتة في إطار ما أسماه «النمطَ المثالي»، لتجميع المعلومات والمعطيات وانتقائها حتى تتيسر عقلنتها، ببحث العقل عن الوحدة داخل التعدد كتصنيف مجموعة من القوانين داخل مبدأ عام. صحيح أن العالم الخارجي يعرف الفوضى والشتات، إلا أن مهمة العقل هي تشكيل هذا العالم وتنميطه عبر الفهم. هناك إذًا «علاقة منطقية تجاه عالم الموضوعات، وهي التي تسمح ببناء موضوعات العالم؛ إنها بؤرة أساسية لعقلنة العالم وفهمه في ارتباطه بهذا البناء، كأن نضع شيئًا معيّنًا نستطيع من خلاله فهم باقي الأشياء. والأمر نفسه نجده عند فيبر بطرحه العقلنة بوصفه مفهومًا مركزيًا داخل علم الاجتماع، لضبط آليات التطور الذي حدث في المجتمع الإنساني ولفهم هذه الآليات»[7].

إننا أمام وحدة يقوم بها العقل الإنساني، وبعبارة أخرى الذات، حينما تقوم بتوحيد الموضوع وعقلنته، أو ما درجت الكانطية على تسميته.

---

(5) يلاحَظ أن مدرسة ماربوغ هي التي أعادت قراءة كانط انطلاقًا من كتاب **نقد العقل الخالص**.
Boutot, *La Pensée*, p. 29.

(6) Albrow, *Max Weber's Construction*, p. 31.

(7) Ibid., p. 35.

3- العقل والذات الأخلاقية

يرى كانط أن العقل جوهر الذات الأخلاقية وسندها، ومن ثم يشترط في صحة الفعل الأخلاقي «تحديد الفاعل الحر، واعتماد الآخرين هذا الفعل، وتحول هذا الفعل إلى قانون كوني»[8].

شكلت هذه العناصر العقلانية للفعل الأخلاقي منطلقًا لتصورين متناقضين للفعل الأخلاقي: اتجاه يرى صحة الفعل الأخلاقي بنتائجه، وهو ما يدعى بالأخلاقية الغائية (Téléologique) وتداعياته النفعية، ونجد في المقابل نظرية أخلاق الواجب (Déontologie) المعتمَدة من كانط، وهي ترى معيار صواب الفعل رهينًا بمدى مطابقته لقاعدة ما أو أمر ما. وهو يفترض تمتع الذات الفاعلة الأخلاقية بحيز كبير من الحرية؛ إنها غاية وليست وسيلة، وتبرز هذه الإرادة الحرة للذات من خلال المفاهيم التالية: «الذات وقدرتها على تطبيق القواعد والامتثال لها؛ صحة القواعد رهن كونيتها؛ حضور عنصر الوعي والإرادة في اتّباع القاعدة في مقابل الاندفاع والاختيار اللاعقلاني»[9].

جعلت هذه التصورات والأفكار كلًّا من فيلهلم فيندلبند (1848-1945) وهاينريش ريكرت (H. Rickert) (1863-1963) يقوم بتعويض الوعي المعياري واستبداله بالأنا المفكرة؛ إذ حوّل فيندلبند[10] المثالية الكانطية إلى مثالية أخلاقية لتصبح بموجبها موضوعية وحقيقة تمثُّل هو رهين بمعياريته، أي درجة تطابقه وملاءمته لمعايير التفكير.

ما فتئت المعرفة من هذا المنظور حُكمًا (jugement) ذا صبغة عملية. وكي يكون ثمة قيمة معرفية لهذا الحكم، يجب ألّا تنتصب الذات حَكمًا، بل عليها أن تترك ذاتها مسيَّرة وموجَّهة عبر الإحساس بالواجب. يقول ريكرت في هذا الصدد:

---

(8) Lenhardt, «Max Weber and the Legacy,» p. 30.

(9) Ibid., p. 32.

(10) للتذكير، يُعتبر فيلهلم فيندلبند (W. Windelband) مؤسِّسًا لمدرسة بادن (Baden) الكانطية الجديدة الأكسيولوجية التي ركزت على إعادة قراءة نقد العقل العملي، وأعطت الأولوية للعقل العملي على حساب العقل النظري، إذ تصبح [الحقيقة قيمة].

«إن ما يقود حكمي، ومن ثم معرفتي، هو الإحساس بأنه يجب أن أحكم بهذا الشكل وليس ذاك»[11]؛ فالوعي الأخلاقي يجعل الذات مُقحمة داخل عالم خاص مختلف عن عالم الوجود. إنه عالم القيم، وقد عبر عن ذلك بمقولته المشهورة: «أن تعرف يعني في العمق أن تقوِّم»، وهذه القيم ليست منطقية فحسب، بل هي أخلاقية وإستطيقية أيضًا.

لا يمكن إذًا فصل المشروع الإبيستيمولوجي الفيبري عن طبيعة الصراعات القائمة آنذاك بين مجموعة من الاتجاهات، بما في ذلك أطراف الكانطية الجديدة (مدرسة ماربورغ المنطقية ومدرسة بادن الأكسيولوجية)، أو ما بين التيارات الوضعية من جهة والنزعة الكلية الانصهارية (holistic) المتناقضة مع النزعة السيكولوجية من جهة أخرى؛ إذ يمكن القول إن «هذا الصراع غير المحسوم هو الذي شكّل جوهر الفلسفة الفيبرية»[12]، ومع ذلك تبرز آثار المثالية النقدية وأبعادها جلية داخل الفلسفة الفيبرية، خصوصًا في مستوى تناول العقلنة.

حينما نستنطق عناصر هذا التأثير، وبرجوعنا إلى العنصر الأول المتمثل في **وحدة الوعي**، سنجد أن هذا العنصر فتح آفاقًا للتصور الفيبري لمفهوم النمط المثالي، فإذا كانت الذات العاقلة تجمع بين عناصر الإدراك الحسي والإدراك العقلي، في إطار وحدة الوعي عند كانط، فإن فيبر يرى أن «للحصول على النمط المثالي، يَلزم التشديد الأحادي على وجهة نظر واحدة أو مجموعة وجهات نظر، مع تسلسل وترابط عدد من الظواهر المعطاة بشكل منعزل، منتشرة ومتسترة، والتي نجدها أحيانًا بكثرة، وأحيانًا أخرى بأعداد قليلة نرتبها انطلاقًا من وجهات النظر السابقة التي اختيرت أحاديًا، قصد تشكيل جدول فكري متجانس»[13]. ويسير فيبر على خطى كانط من حيث تركيب العناصر وتنسيقها، مع انتقائها، مستندًا إلى مفهوم (الدلالة الثقافية)، وهي الأفكار أو القيم التي ترتبط بها هذه العناصر، والتي لا تعطيها أهمية في ذاتها، وإنما في علاقاتها بموضوعاتها.

(11) Boutot, *La Pensée*, p. 37.

(12) W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 10.

(13) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 172.

تبرز نبرات المثالية في التصور الفيبري، كون «النمط المثالي مجرد لوحة أو جدول من الأفكار؛ فهو غير الواقع التاريخي، وليس أيضًا الواقع «الأصيل»، بل يصلُح خطاطةً يجري من خلالها تنظيم الواقع وترتيبه. إنه المثال أو النموذج الذي لا دلالة له سوى أنه تصور محدود ومثالي خالص، نقيس من خلاله الواقع لتوضيح المضمون الاختباري لبعض العناصر المهمة التي نقارنه بها»[14]. إننا أمام خطاطات وقوالب ذهنية يُعتمد عليها في تركيب عناصر حوادث ما وتأليفها؛ فالأساسي داخل هذه الأداة إنما هو عملية الانتقاء وترتيب الجوانب المهمة داخل عالم الوقائع أكثر من كونه صورة أو نسخة لأي جزء من أجزاء هذا الواقع أو أي عنصر من عناصره. ويزداد الأمر وضوحًا، وتظهر الصورة الكانطية لمفهوم وحدة الوعي محدَّدة التقاسيم حينما نتأمل قولة فيبر وهو يعبّر عن قيمة التصورات باعتبارها وسيلةً لتنظيم المعطيات الاختبارية: «إنها ليست غاية في ذاتها. إنها وسائل ذهنية تساعد العقل كي يصبح سيدًا على المعطيات الطبيعية»[15].

أما إذا تفحصنا العنصر الثاني داخل الخلفية الفلسفية، والمتمثل في **إيمان كانط بقوة العقل**، فتتجلى هنا أهمية الأفكار وأثرها في التحولات الاجتماعية والسياسية من جهة، وفي علاقتها بالوجود الإنساني وقدرتها على تشكيل دلالات رمزية وتأويلية لعالمه من جهة أخرى. كما يتبين مدى تأثير العنصر الأول في العمل الفيبري من خلال الأولوية التي يعطيها فيبر للبناءات الفكرية ودورها في فهم الحوادث وتفسيرها، مبررًا ذلك بأن التاريخ وحركات الناس هي نتاج أفكارهم وتصوراتهم، من ثم يستلزم تحديد طبيعة أفكار المجتمع وتصورات أفراده معرفة تحولاته والوقوف عليها. يقول في هذا الصدد: «يكمن دور النمط المثالي في التمكن من الأفكار التي تحكم سلوكات الناس في عصر معيّن؛ إنها حركت أناسًا غير محدَّدين على الرغم من اختلافهم، وهي واضحة من حيث المعنى، وكذلك من حيث الشكل والعمق»[16]. يبدو أن فيبر يخالف أطروحة ماركس التي تُخضع وعي الناس وأفكارهم وتصوراتهم لوجودهم، بتوجهه نحو مضمون الوعي

---

(14) Ibid., p. 176.

(15) Ibid., p. 193.

(16) Ibid., p. 179.

والأفكار لاستنطاقها بوصفها عنصرًا محددًا لكل ما هو واقعي واختباري. هذه الخلفية المعرفية جعلت فيبر يقيم علاقة شبه سببية بين العقلنة والتصورات والقيم والأخلاق.

يبدو تأثير هذين العنصرين من خلال التعريف الذي يقدمه فيبر لمفهوم الثقافة: «فهي من وجهة رؤية الإنسان بمنزلة خط مستقيم متناه يقوم الفكر باستثماره من حيث أهميته ودلالته بالنسبة إلى مآل العالم اللامتناهي الغريب عن كل دلالة»[17]. هنا نلاحظ اعتراف فيبر بالقيمة الاعتقادية للدلالات ذات المضامين الثقافية، ودورها في توجيه البحث والتعرف إلى الوقائع المتفردة؛ إذ من دون هذه الاعتقادات، لن يكون للبحث أو للمعرفة أي معنى أو جدوى، وهذا ما يشكل منطق التصورات وبنيتها التي تشتغل بها العلوم الإنسانية؛ إنها تقربنا من مفهوم الارتباط القيمي، لأن موضوعية العقل عند فيبر رهينة بمفهوم العلاقة بالقيمة، وهي تقتضي توجيهًا قيميًا نحو الحوادث الثقافية. فالثقافة مفهوم قيمي، بل يغدو الواقع التجريبي في هذا الإطار ثقافة بقدر ما نقربه وننسبه إلى أفكار قيمية، فتصورنا للثقافة هو تصور للقيمة؛ إذ إن الواقعة الاختبارية ثقافة في أعيننا من حيث أننا نربطها بأفكار القيمة. إنها تلتحم بعناصر الواقع، خصوصًا حينما تكتسب هذه العناصر دلالة بالنسبة إلينا عبر الارتباط بالقيمة، فنحن أمام جزء من واقع اقتطعناه، يأخذ كل مرة لونًا معينًا بحسب القيمة التي نضفيها عليه، وهذا ما عبّر عنه دلتاي بمفهوم «من الحياة إلى الحياة».

لعل هذا ما جعل رنسيمان يخلص إلى حقيقة حضور عناصر النزعة المثالية في التصور الفيبري من خلال مفهوم [الارتباط القيمي]، حيث يقول: «يتفرع مفهوم الارتباط القيمي من معرفة ضمنية خفية مثالية أكثر مما هي وضعية»[18]، وهو في نظره خطأ فيبري؛ فمن عيوب هذا التصور القيمي للفعل الإنساني جعل عالم الاجتماع محاصرًا بمعيار واحد في أثناء دراسته معنى سلوك ما. وكما عبّر عن ذلك فتغنشتاين، حينما تجري البرهنة على العلاقة بين السبب والنتيجة، يتحول السبب

(17) Ibid., p. 160.

(18) Runciman, *A Critique*, p. 79.

إلى تصور، وهذا هو جوهر المشكل، لأنه يسقطنا في أحادية جديدة. صحيح أن مفهوم العلاقة بالقيم يمكّن الباحث من فهم الظاهرة، إلا أن هذا لا يمنع من المرور إلى مستوى التفسير والبحث عن القوانين الضابطة المفسرة كما هو الشأن بالنسبة إلى علوم الطبيعة؛ فعالم الاجتماع مطالَب بتقديم تفسيرات لائقة على مستوى المعنى، وتبريرات ملائمة من الجهة العلمية. ولكي يضمن فيبر شروط الانتقال من مستوى فهم المعنى إلى مستوى التفسير السببي، فإنه يقوم بافتراض النمط العقلي للفعل: حيث يستخدم الفاعل الوسائل الملائمة على الوجه الذي تتيسر فيه معرفتها من الناحية العلمية، كأن نقوم مثلًا بتفسير الفعل عبر إرجاعه إلى غاية يفكر فيها الفاعل، موظِّفًا وسائل مطابقة لتلك الغاية؛ بيد أن العلية هنا في نظر فيبر ليست مسألة ضبط القوانين بقدر ما هي مسألة علاقات عينية فردية، فلا تنمَّط حادثة في قانون عام يضبطها ويفسرها، وإنما تُسنَد إلى عناصر معيّنة ساهمت في تشكلها وإخراجها إلى أرضية الواقع. فالرأسمالية مثلًا هي حصيلة تشكّل مجموعة من العناصر مثلت روح العقلنة الرأسمالية التي انعكست بدورها على ظهور النمط الرأسمالي الاقتصادي.

ليست العلية في نظر فيبر غاية، بل هي وسيلة تيسر عملية الإسناد السببي لظاهرة من حيث أهميتها من الوجهة الثقافية أو الدلالية. وهنا تبرز أيضًا ملامح النزعة المثالية الفيبرية؛ فعوض الرجوع إلى طبيعة المكانة والوضعية التي يحتلها الموضوع، يتم الرجوع إلى بناء تمايزات وترابطات نوعية هدفها - على حد تعبير فيبر - الانتقال من مستوى المعنى الظاهري إلى مجال الموضوع ذاته، بحيث تعطى الأسبقية للمقولات التي ينطلق منها الباحث من دون موضوع البحث، الأمر الذي جعل رنسيمان يخلص مرة أخرى إلى حضور النفحة المثالية؛ «فخلف كل تفسير لسلوك اجتماعي، هناك ارتباطات سببية بين إجرائية المتغيرات المحددة التي من خلالها يتأسس ما هو خفي وكامن»[19].

هناك من أرادوا تخليص فيبر من هذه الصورة المثالية، من بينهم براين تيرنر (B. Turner) الذي استثمر «تأكيد فيبر على أن أي تصور يدعي أن الرأسمالية هي

---

(19) Ibid., p. 92.

خلاصة مرحلة الإصلاح، أي الأخلاق البروتستانتية، يُعتبر تصورًا أقرب إلى الغباء والمذهبية»[20].

بل إن مفهوم السببية أعقد مما يتصوره ذوو الزعم المثالي. ومع ذلك، يرجع تيرنر إلى المقاييس عينها التي استعملها رنسيمان، لإثبات عناصر الفلسفة المثالية خلف تصوراته المنهجية؛ إذ كان فيبر في نظره مهتمًا بتوضيح العلاقات واكتشافها، وكذا أوجه الارتباط المعقدة بين المهن والمعتقدات والتصرفات ذات المعنى؛ فمهمة عالِم الاجتماع هي فهم دوافع الفاعلين الاجتماعيين، ليخلص إلى أن فيبر «لا يأخذ بوجهة النظر الوضعية أو الهيومية (نسبة إلى الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم) في تصور السببية، ولكنه يحاول تفسير التصرفات أو الأفعال عن طريق فهم المعاني الذاتية»[21].

يبدو أن جوهر الأطروحة الفيبرية هو تبرير أي سلوك عبر الحوافز الفردية التي تُعتبر أساس تشكّل التصورات؛ فوراء كل فعل هناك حافز، «إذ يمكن البرهنة على الفعل من خلال الفهم المتوالي للحوافز باعتبارها الخزان الحقيقي لتفسير السلوك الملاحَظ»[22]، وليس هناك أي اتساق في إرجاع الفعل إلى الحافز لتفسيره، وربما يكون هناك علاقة منطقية بين الحوافز والأفعال، على حد تعبير رنسيمان، ولكن هذا لا يعني أن تتحول إلى علاقة سببية، ما جعل فيبر لا يفسر الأشياء انطلاقًا من ذاتها، بل يقوم بتوحيد الغاية والحافز كضرورة قبْلية للتفسير والشرح.

إننا أمام صورة من صور المثالية النقدية الكانطية التي تحضر بكثافة داخل النص الفيبري، ويتجسد هذا الحضور في الموازنة والمطابقة اللتين يقيمهما فيبر بين العقلنة القيمية والعقلنة الغائية؛ فالفعل العقلاني القيمي هو فعل يقوم بعقلنة تصرفاته من دون أن يطابقها بالنتائج. وما نظرية التفهم سوى جعل الأفعال والمواقف ومعتقدات الذوات الفردية مفهومة متضمنة لمعنى [يعطيه الفاعل

---

(20) براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، أبو بكر أحمد باقادر (ترجمة) (بيروت: دار القلم، 1987)، ص 25.

(21) المرجع نفسه، ص 26-27.

(22) Runciman, *A Critique*, p. 25.

لسلوكه]، وهو الكفيل بأن يكون سببًا حقيقيًا للفعل، سواء أكان معتقدات أم مواقف أم قيمًا؛ فأداة التفهم هي بمنزلة إثبات لوجود عقلانية خلف العقلنة الدينية والتصورات القيمية التي يحملها البروتستانتي تجاه العالم والمتجسدة في سلوكه وأفعاله. يقول فيبر: «تجد المعتقدات ووضعية الذوات الاجتماعية تفسيرها في أسباب قوية معقولة؛ إذ نعثر وراء هذه الاعتقادات على مبررات عقلية، وهذا لا ينطبق على الاعتقادات العلمية فحسب، بل على الاعتقادات الأخلاقية والدينية أيضًا»[23]. والمثال الفيبري الذي يقدمه ريمون بودون هو نموذج اعتقادات الفلاحين السحرية، وعدم مقدرتهم على التنبؤ بمآل الظواهر الطبيعية؛ فهم يرفضون التصديق بخضوع الظواهر لقانون ونظام ثابت، لأن ذلك يعني بالنسبة إليهم التقليل من إمكانية التكهن المتعدد الأوجه الذي تتيحه لهم الاعتقادات الطقوسية السحرية، فهو سلوك مبرَّر عقلانيًا بل إن عقلانيته تكمن في سياق الغايات التي يطمح إليها هؤلاء الفلاحون.

ينقلنا هذا إلى العنصر الأخير من عناصر إرث المثالية النقدية الألمانية المؤثرة في التفكير الفيبري، وهو **الذات كقوة أخلاقية**. وكنا قد أشرنا إلى الذات باعتبارها قوة أخلاقية عند كانط، وإلى طبيعة الفعل الحر والإرادة الحرة وما أبدعته الكانطية الجديدة بصدد تحويل الحقيقة من عالم المعرفة إلى عالم القيم، فكيف تتحدد القوة الأخلاقية لهذه الذات؟

يرى كانط أن تحقيق كمال الوجود الإنساني رهين باتباع الواجب الأخلاقي؛ فعن تساؤلاته بصدد هذا الواجب الأخلاقي: من أين يستقي قوته ورهبته؟ ما هو سنده وأصله الذي يجعله ينفذ إلى أعماق نفوسنا، بل ونكن له كل التقدير والاحترام؟ يجيب كانط بأن «لن يكون ذلك الأصل أقل من ذلك الذي يسمو بالإنسان فوق ذاته، بوصفه جزءًا من العالم المحسوس، ولن يكون شيئًا آخر غير الشخصية، أي الحرية والاستقلال تجاه قوانين الطبيعة بكاملها، متصورَّين في الوقت ذاته بوصفهما قدرة يمتلكها كائن خاضع لقوانين خاصة، أي لقوانين عملية

(23) Raymond Boudon, «La 'Rationalité axiologique': Une Notion essentielle pour l'analyse des phénomènes non normatifs,» *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 1 (Printemps 1999), p. 104.

خالصة معطاة بواسطة عقله الخالص»[24]. ويُعبِّر عن حرية الفرد داخل الاتباع المستقل والعقلاني للواجب، والذي يجد مشروعيته داخل قواعد عقلية كونية تمنح الذات القدرة على استيعاب المفارقة التالية: حرية الذات الفاعلة وخضوعها للقاعدة الأخلاقية في الوقت نفسه.

استلهامًا للروح الكانطية، أثّر مفهوم الإرادة الحرة للذات الفاعلة لدى كانط في فيبر من حيث بنائه العقلاني للمنهجية الفردانية، وذلك من خلال «أطروحته بصدد الارتباط الوثيق بين الإرادة الحرة ومفهوم العقلنة»[25]. ويظهر ذلك واضحًا من خلال رؤيته الفرد التي أسندها للطهري في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، حيث يقول: «يحاول الطهري، كما الحال بالنسبة إلى أي نمط زهدي عقلاني، تأهيل إنسان ما وجعله قادرًا على الحفاظ والتصرف فوق غرائزه الثابتة. من هذا المعنى السيكولوجي الصوري للكلمة، فإن المهمة المستعجلة هي تحطيم اللذة العفوية الاندفاعية ما دامت الوسيلة المهمة تتمثل في القيام بتنظيم السلوك»[26]. فالشخصية الطهرية تتسم بالفعل العقلاني الذي يقصي الميولات والأفعال اللاعقلانية الغريزية كافة، بل تصبح العقلنة تساميًا للواجب ببناء الشخصية عبر اتّباع الواجب، وبالتالي نحن أمام فعل إنساني مرتبط باختيار صحيح لوسائل ملائمة لغايات عوض خضوعه لضغوط وإكراهات، وهو الذي يفتحنا كليًا على التحليل العقلاني. يقول فيبر في هذا الصدد: «بقدر ما يكون القرار حرًا وغير خاضع لإكراهات خارجية، بحيث يكون التقويم خاصًا بالفاعل، ينضبط الحافز لمقولة الغاية والوسيلة، ويصبح من اليسر والسهولة في الوقت نفسه تحليله عقلانيًا، بل وإدماجه داخل خطاطة الفعل العقلاني»[27]. هذا النص يُعتبر بمنزلة أرضية أساسية لتحديد رؤية فيبر لمنطلق العلوم الاجتماعية، خصوصًا في ما يتعلق بالمفهوم الكانطي، أي «الإرادة الحرة»، الذي ظل يشكّل عائقًا أمام

---

(24) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, F. Picayet (trad.), F. Alquié (intro.), Quadrige (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. 91.

(25) Albrow, *Max Weber's Construction*, p. 43.

(26) Ibid., p. 44.

(27) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 70.

علمية العلوم الإنسانية، بخرقه منطق السببية بحسب ادعاءات الاتجاه الوضعي؛ فهناك، على حد تعبير فيبر، «اعتقاد ميتافيزيقي لحرية الإرادة الإنسانية التي تمنع الرجوع إلى تصورات عامة وقواعد لتفسير السلوك الإنساني، كما أنها لا تسمح بإمكانية التنبؤ»[28]. بعبارة أخرى، هناك اتجاه يربط بين مفهوم حرية الإرادة ونفي التفسير السببي للفعل الإنساني مع إمكانية التنبؤ اللذين يتطابقان مع البناء العلمي العقلاني، ومن ثم ظل مفهوم الإرادة الحرة مرتبطًا بمفهوم اللاعقلنة.

كيف زاوج فيبر بين الإرادة الحرة العقلنة أو الفعل العقلاني الواعي؟ وكيف يكون الفعل الحر فعلًا عقلانيًا؟ ومتى تكون حرية الإرادة مطابقة لمنطق التفسير السببي الذي يُعتبر من خصائص التفسير العلمي؟

ينقلنا هذا إلى الحوار العميق الذي أجراه فيبر مع أحد كبار المؤرخين الألمان، وهو إدوارد مايير (E. Meyer) (1855-1930)، في أثناء قيامه بعزل العناصر الغريبة عن التصور العلمي للتاريخ، والتي نجد من بينها مفهوم «القرار الحر». واقتفاء بالمنهج الاختباري، يميز مايير بين مفهوم الصدفة ومفهوم الإرادة الحرة، إذ يمكن أن يعتري الحقيقة مفهومُ الصدفة الذي لا يعني «الغياب الموضوعي للسبب إنما يعني عدم إمكانية معرفة الترابطات بين بعض مظاهر الشروط التي تحدد النتيجة، بل الاستحالة المطلقة لهذه المعرفة»[29]. لذلك، فإن هذا المفهوم لا يتعارض مع المبادئ العلمية؛ فالعلوم نفسها تؤمن بهذا المبدأ، في حين أن مفهوم الإرادة الحرة يتعارض مع مفهوم التطور التاريخي كسيرورة خاضعة لقوانين معقولة، فالإرادة الحرة تنفي إمكانية خضوع العقل التاريخي لقوانين منضبطة، وبالتالي لكي يصبح هناك قوانين، يستلزم انتفاء حرية الإرادة وتعويضها بتجذير الفعل الإنساني داخل قوانين الطبيعة كي تستطيع ضمان مفهوم الحتمية.

يفترض هذا التصور لمفهوم حرية الإرادة المعادلة التالية: «عقلانية الطبيعة أمام لاعقلانية الإنسان»، أي كلما توغل الإنسان في الطبيعة تحققت عقلانية

---

(28) Ibid., p. 75.

(29) Ibid., p. 211.

الفعل الإنساني وموضوعيته، وكلما تحرر هذا الفعل عن الطبيعة وارتهن بالإرادة الإنسانية صار لاعقلانيًا.

من ثم يرى مايير أن القوانين السببية التي تضمن الموضوعية مرتبطة أساسًا بالحوادث والوقائع أكثر من ارتباطها بالأشخاص، باستثناء الإلمام بالأوضاع المحايثة لهم. آنذاك، نستطيع أن نتنبأ ونترقب نتائج أي قرار انطلاقًا من «الشروط المعطاة المرتبطة بالدائرة الطبيعية الجامدة التي تفترض، أولًا الوقوف على العناصر المعطاة القابلة للحساب، والتي يمكن تمثيلها بصفة كمية، وثانيًا الشروط المساهمة في التطور والتي يمكن التعرف إليها بشكل واقعي وملموس، حيث تصير قابلة للدقة والضبط الحسابي»[30]. هذه العناصر القابلة للتكميم والمتعارضة مع كل ما من شأنه أن يحيل إلى مفهوم الحرية أو الكيف، تقودنا إلى القوانين المضبوطة بشكل موضوعي على المستوى الملموس، سواء من حيث التقدير، أو من حيث ترقب النتائج الحتمية.

يؤدي بنا مفهوم الحرية لدى مايير كحادث إنساني داخلي إلى التجربة الحميمية، التي تدفعنا بدورها إلى البحث عن الحوافز الذاتية ومسؤولية الفرد. وهي مسألة ثانوية في البحث العلمي لأنها تتجاوز الدقة والموضوعية، من ثم لا يبرح مجال حرية الإرادة عالم الأحكام القيمية، وهذا أمر مخالف للعلمية لكونه يقحمنا في مجال القيم عوض مجال القوانين.

يردُّ فيبر على هذا التصور بأن هناك علاقة وطيدة بين القرارات الشخصية الواعية ومفهوم السببية الذي نفاه مايير، بل إن فيبر يرى إمكانية إضفاء صفة السببية[31] على أي قرار شخصي ذاتي واع بالمقياس الذي يعتبر هذا القرار عاملًا أساسيًّا داخل السيرورة التاريخية. وإنه لأمر صحيح أن ما يجعل مفهوم [حرية

(30) Ibid., p. 213.

(31) يبدو أن هناك تعارضًا بين السببية كما هي في العلوم الطبيعية، والسببية في العلوم الاجتماعية؛ ففي هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون مسألة إسناد وليست إخضاع الظاهرة كما هي الحال في علوم الطبيعة، من ثم، فإن معرفة القوانين الاجتماعية لا تعني معرفة الواقع الاجتماعي عند فيبر.

الإرادة] في نظر فيبر يتوحد مع لاعقلنة السلوك هو خاصيتها وقدرتها على تمويه تنبؤاتنا، حيث لا نستطيع أحيانًا التعرف مسبقًا إلى الحادث.

على الرغم من ذلك، يرى فيبر أن الأفعال التي لنا وعي تام بتطبيقها عقلانيًا هي تلك التي تصاحبها أحاسيس اختيارية حرة، لكونها أفعالًا خارجة عن جميع الإكراهات النفسية والمادية والوجدانية، أو أعراضًا تعوق وضوح الحكم الذي يجعل الفعل يتبع غاية ما بوعي وبوضوح انطلاقًا من [الوسائل] الأكثر مطابقة بحسب معرفتها وبحسب قواعد التجربة[32]. من هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، يصبح مفهوم العقلنة رديف الفعل العقلاني الاختياري الذي تأسست عبره مجالات العقلنة الغربية، متمثلة في الفعل العقلاني الديني/ الاقتصادي/ السياسي والقانوني، مشكّلة خصوصية العقلنة الغربية، ومتميزة بذلك من باقي المجتمعات الأخرى التي لم تبرح عتبة الأفعال الوجدانية أو التقليدية التي لم تؤهلها لترقى إلى مستوى العقلنة الغربية.

ثانيًا: العقلنة الفيبرية من الرؤية التاريخية التطورية إلى الرؤية المتعددة الأبعاد

1- روح فلسفة التاريخ الهيغلية

عُرفت المدرسة التاريخية التطورية[33] بجذورها المثالية واحتوائها تصورًا غائيًا للتاريخ العام. وكان غينتر روث قد عبّر عن هذه الجذور المثالية «بأنها تتضمن ميتافيزيقا غائية لتاريخ العالم في مختلف التركيبات، سواء في إطار التحقق الذاتي لعالم الروح عبر العصور، أو لانكشاف الروح الفردية للشعوب. تلك هي بداية برنامج مدرسة التاريخ التطوري الاختباري»[34]؛ إذ تشبعت هذه

(32) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 219.

(33) مدرسة ذات أصول مثالية رومانسية تجمع بين اتجاهات وضعية وتاريخية أقطابها كارل لمبرخت (K. Lamprecht) (1856-1915) وكورت برايسيغ (K. Breysig) (1866-1940) وإدوارد ماير (E. Meyer) (1855-1930) فيرنر زومبارت (W. Sombart) (1863-1941).

(34) Guenther Roth, «Rationalization in Max Weber Developmental History,» in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London and Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 76.

المدرسة بالتراث الفلسفي الهيغلي، حيث إن التاريخ هو بمنزلة سيرورة هدفها وغايتها تحقيق إطلاقية العقل الذي يتموضع كل لحظة من لحظات هذه السيرورة في الواقع، بحيث يصبح كل ما هو واقعي وتاريخي معقولًا، وكل ما هو معقول مجرد واقعي ملموس، وليست قوانين التطور من منظور هيغل سوى وحدات خفية تكمن وراء الواقع، إذ بواسطتها تستنبط مادة المعرفة حينما تكون طارئة»[35]؛ فعلى الرغم من تنوع العناصر التاريخية في تركيباتها ومساراتها، فإنها تظل في خدمة هذه الروح غير المكتملة التي ينبثق عنها الواقع، ذلك أن التاريخ محكوم بغاية ومقصد، وليست الوقائع سوى انبثاق للتصورات التي نستطيع من خلالها استنباط الوقائع والحوادث، لكونها ارتسمت مسبقًا في تلك الروح.

أدت هذه الرؤية بروّاد هذه المدرسة إلى «البرنامج الطموح المتمثل في وضع تاريخ كلي لألمانيا عبر المراحل الكبرى الثلاث بحسب برايسيغ (1866- 1940)، من خلال التعرف إلى هذه المراحل كتطور نماذج العالم التاريخي العصر القديم/ الوسيط/ الحديث، مع الاهتمام بقوانين التطور والتحقيب التاريخي»[36].

قاد هذا التصور برايسيغ إلى أطروحة انضباط التاريخ لخط واحد كوني تخضع له البشرية جمعاء، حيث هناك وحدة البداية ووحدة المسار ووحدة المقصد، مشبهًا التاريخ البشري بالتاريخ الفردي الذي يتضمن بداية ونهاية، أو بالتاريخ الطبيعي.

من هذا المنطلق نجد برايسيغ - في محاولته لفهم أصول الدولة الحديثة - يستعمل الرؤية نفسها، وهو ادّعى «وجود بعض المظاهر لدى قبائل الهنود التي يمكن تأويلها كشكل أصلي للدولة، بمعنى هناك الشكل النموذجي للدولة الذي من خلاله نستطيع الوقوف على الدلالة التاريخية الكونية»[37].

يرجع هذا التصور إلى النظرة الاختزالية للتاريخ، وهي النظرة التي تحوله إلى

(35) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 25.

(36) Roth, «Rationalization,» p. 77.

(37) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 230.

تاريخ كوني تلتقي فيه جميع التواريخ وجميع المسارات، بتذويب كل خصوصية أو حالة استثنائية.

أما إذا رجعنا إلى فيرنر زومبارت، وهو من رواد هذه المدرسة ومؤرخ الرأسمالية الحديثة الذي كان هاجسه الأساسي يتجسد في دراسة العلاقة بين الأفكار والوقائع المتمثلة في التطور الاقتصادي والاجتماعي، فإننا نجده يُبرز مدى التأثير البالغ للأفكار في الوقائع الاقتصادية والاجتماعية، انطلاقًا من الروح الهيغلية نفسها، معتبرًا أن التاريخ الثقافي أكثر حركية ودينامية في مقابل التواريخ الأخرى، السياسية منها والاقتصادية؛ إذ يمكننا أن نتعرف بواسطته إلى هذه الأخيرة. لهذا، أعطى زومبارت الأسبقية لدراسة الثقافات والحضارات على دراسة الدول، ويَظهر كتابه *Le bourgeois* (**البرجوازي**) بجلاء أنه تأريخ للأفكار والتصورات أكثر مما هو تأريخ للدول.

2- المدرسة التاريخية والادعاء العلمي

لم تمنع هذه النفحة الميتافيزيقية الغائية للتاريخ، وهي التي تطبع روح مدرسة التاريخ التطوري، من ادعائها الصفة العلمية الاختبارية، خصوصًا أن هذه الفترة عرفت بالذات مراهنة كبرى على تطوير مناهج العلوم التاريخية عبر اقتفاء أثر علوم الطبيعة، لما سجلته من تطور هائل؛ إذ إننا نجد أحد أقطاب هذه المدرسة، وهو كارل لمبرخت، يعتبر أن «التطور التاريخي، كسيرورة، خاضع لقوانين علمية معقولة انطلاقًا من البحث عن الأسباب. فمهمة العمل التاريخي هي السعي نحو البحث عن ’مراحل تطور‘ المجتمعات الإنسانية، والتي [أي المراحل] تتوالى بطريقة ’نموذجية‘ وضرورية، وعبر اندماج الاختلافات التاريخية داخل التطور»[38]. نلاحظ إذًا هذا المزج بين الفلسفة التاريخية المثالية، المتمثلة في إدماج التواريخ داخل تطور واحد شبيه بتطور الفكرة أو الروح أو العقل من جهة، والادعاء العلمي باستناد هذا التطور إلى قوانين موضوعية علمية متجلية في أسباب معقولة يمكن إدراكها والوقوف عليها، من جهة أخرى.

---

(38) Ibid., p. 209.

لعل هذين المزج والتداخل بين الفلسفة المثالية والنزعة العلمية أفرزا توجهين أساسيين متناقضين للرؤية التاريخية: **أولهما** توجُّه تاريخاني يرى أن مهمة العلم وضعُ قوانين التطور التاريخي، قصد استنباط الحوادث وتوقّعها، مع إقصائه كل ما هو عارض أو يخص مفهوم الحرية في بناء التفسير العلمي. و**ثانيهما** توجُّه ينفي إمكانية استنباط الحقيقة التاريخية أو استنتاجها، لأنها جزء من الطبيعة الإنسانية التي تتسم بحرية الإرادة والصدفة. وهي مختلفة كليًا عن قوانين الطبيعة، فلا مجال للتفسير السببي داخل الظواهر الإنسانية؛ إنه عالم اللاعقلانية الذي يستحيل معه وضع القوانين العلمية.

لنترك التوجه الثاني للسببين التاليين، وهما أن المدارس التاريخية، بما في ذلك مدرسة التاريخ التطوري، تنتمي في معظمها إلى التوجه الأول، وأن أغلب الحوارات والنقاشات النقدية الفيبرية يستهدف التوجه الأول بادعائه علمية رؤيته التاريخية على ثلاثة مستويات أو ثلاثة عناصر هي: «الاختبارية الخالصة؛ الحياد القيمي وإقصاء مفهوم القيمة؛ خضوع الحوادث التاريخية لقوانين ثابتة»[39].

في ما يخص العنصر الأول، شكّل النزوع العلمي لهذا التوجه نفورًا من كل ما هو نظري أو ميتافيزيقي، ولا سيما مجال فلسفة التاريخ المبنية أساسًا على التأمل، مع العلم أن هذا المجال ظل يتحرك داخل سياق فلسفة التاريخ الهيغلية. وكما عبّر عن ذلك فيبر، فعلى الرغم من تفرع هذا التوجه عن هيغل، فإنه ظل يحمل معه مغالق النسق الهيغلي. ومع ذلك، فإنه راهن على البحث الاختباري، مركّزًا على التدقيق في جزئيات الوقائع والحوادث التاريخية عوض التناول الشمولي، وباذلًا الجهد كله للإفلات من القبضة الهيغلية؛ إذ نعثر على تعريفه للتاريخ والحادث التاريخي «بكل ما من شأنه أن يمارس فعلًا ماضويًا، فالتاريخي يتمثل في عنصر سببي مضبوط بعلاقة ملموسة ومتفردة»[40]. يقترن هذا التعريف للفعل أو الحادث التاريخي بمدى فعاليته القابلة للتحقق والتقصي الاختباري، كأنك أمام جسد عضوي تستطيع التعرف إلى أعضائه، وتشريحه، مع التدقيق في مكوناته.

---

(39) Roth, «Rationalization,» p. 78.

(40) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 228.

وفي ما يخص العنصر الثاني، يرى هذا التوجه أنه كلما اقترب التاريخ من المسائل القيمية، زالت صلاحيته وموضوعيته العلمية، رافضًا بذلك جميع أشكال التحليلات والتأويلات الأكسيولوجية، باعتبارها لا تفي بالغرض العلمي وبأنها موغلة في الأحكام القيمية والمواقف الذاتية التي تُسقط عنها الصبغة العلمية التاريخية. ربما التحليل أو التأويل الأكسيولوجي داخل موضوعات جمالية أو أخلاقية أمر مقبول، ولكنه مرفوض داخل دائرة الموضوعات المرتبطة بالمعرفة التاريخية التي تستلزم إقصاء الذات عن الموضوع أو إقامة مسافة بينهما، نظرًا إلى تداخلهما وتوحّدهما في البُعد الإنساني، من ثم فإن المنهجية التي تفي بهذا الغرض العلمي هي منهجية التفسير السببي.

أما في ما يخص العنصر الثالث، فإن هذا التوجه يتكفل التفسير السببي باكتشاف قوانين الحوادث التاريخية الثابتة، والوقوف عندها عبر العد التراجعي، مع العلم أن السبب يتوضح ربما بفعل قانون التطور، حيث هناك علاقة سبب – نتيجة[41]. يُنظر إذًا إلى التاريخ بوصفه مراحل متتابعة ومتلازمة، تضبطها قوانين موضوعية مجسَّدة في علاقة الأسباب بالنتائج، أو ما يُعرف بالتسلسل السببي؛ إذ إن معرفة الأسباب مضمونة بفعل قانون التطور المرصود من المؤرخ.

أدى «هذا التصور للسببية التاريخية إلى الإقلال كثيرًا من شأن البحث عن الحوافز: إنه يخفي فرضية التحديدات كفرضية مثلى؛ فالتاريخ يخضع لتحديدات خارج عالم الصدفة والإرادة الحرة لكونها تعني الغياب الموضوعي للأسباب»[42]. ينضاف إلى ذلك ما قام به لمبرخت من تشييء للمفاهيم التاريخية، مع إدراجها ضمن معادلات ومقولات حتى تتيسر عملية تطبيق القوانين العلمية.

يرى فيبر أن جوهر الإشكال الفلسفي الذي يعوق مدرسة التاريخ التطوري هو استلهامها روح فلسفة التاريخ الهيغلية الغائية، وعدم قدرتها على مجاوزتها. لذلك، فإن أي حوار مع هذه المدرسة يستدعي نقدًا جذريًا للمشروع النظري

---

(41) Ibid., p. 254.

(42) Ibid., pp. 209-210.

الهيغلي، خصوصًا أن عمق المسألة مرتبط بإشكالية العلاقة بين (التصورات والوقائع). فإذا كانت مهمة العلم عند هيغل هي الإمساك بالواقع داخل شكله الملموس، انطلاقًا من المبادئ، فإننا نجد فيبر «يعترض على ذلك، نظرًا إلى تعارضها مع نتائج سيرورة الفكر. يظهر ذلك بوضوح من خلال استناد النسق الهيغلي على أطروحة وحدة الواقعي والعقلاني كشرط ضروري لتجاوز الهوة بين التصور والواقع وتقليصها»[43]. هذه الوحدة المستوعِبة ما هو عقلاني وواقعي جعلت هيغل يسلم بعناصر لاعقلانية داخل سيرورة العقل، معتبرًا أنها من مهمات مكر العقل ذاته، بل يسلم بكل ما هو شاذ وطارئ داخل كلية مجردة، الأمر الذي جعل فيبر يخلص إلى المعادلة التالية: «عمق المشروع النظري الهيغلي هو ارتسام مضامين التصورات كحقائق ميتافيزيقية خلف الواقع»[44]، فليس الواقع سوى نسخة مستنبَطة من التصورات ومن المفاهيم المجردة، وهو أمر يحجب إمكانية البحث الاختباري العلمي الملموس؛ إذ لا تبنى التجربة التاريخية بواسطة البناءات الذهنية بقدر ما تتحدد بالممارسة الاختبارية. وحتى تتيسر هذه الممارسة العلمية، ربط فيبر التاريخ بالسوسيولوجيا «باعتبارها بحثًا عن قوانين تطور المجتمع، فهي تسعى نحو تركيب وتأليف التجارب الكفيلة بوضع 'القوانين' ذات الخاصية التجريبية، أو على الأقل الاستقرائية. فليس هناك علم اجتماع استنباطي وليس هناك علم مكتمل»[45]. من هذا المنطلق، يمكن اعتبار التفكير الفيبري في جزئه الكبير بمنزلة إجابات نقدية لهذه الحوارات والجدالات المرتبطة بمفاهيم التاريخ التطوري، إذ راح فيبر يقلّب في المفاهيم العلمية من أجل تجاوز هذه الرؤية الاستنباطية المسيطرة على معظم المدارس التاريخية، التي انبثقت من صلب الفلسفة الهيغلية، خصوصًا أن «نشأة علم الاجتماع لم تمس أساس هذا الوهم الذي تمثله الهيغلية بامتياز»[46].

---

(43) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 23,

يُنظر أيضًا: Julien Freund, *Max Weber*, Les Philosophes 82 (Paris: Presses universitaires de France, 1969), p. 15.

(44) Ibid., p. 23.

(45) Ibid., p. 19.

(46) Ibid., p. 20.

اقتضى إيمان فيبر بخصوصية العلوم الإنسانية – موضوعًا ومنهجًا – ازدراء كل نزعة علموية متهافتة، خصوصًا تلك التي طغت داخل المدرسة التاريخية التطورية، محاولًا بذلك تأسيس متواليات تطورية وأنماط مثالية عوض قوانين طبيعية، حيث أعاد هيكلة برنامج هذه المدرسة انطلاقًا من بنيتها المفاهيمية الموغلة في استنساخ روح العلوم الطبيعية، أملًا في تطور العلوم الاجتماعية التي لم تؤت ثمارها مثلما هي الحال مع تلك العلوم؛ إذ لكل موضوع منهج خاص به ومتفرع عنه، وبالتالي وضع فيبر مجموعة من المفاهيم شكلت معيار نقده وتوجهه التاريخي. واستطاع من خلال هذا التوجه الوقوف على معالم مفهوم العقلنة كحادث تاريخي غربي فريد. ويمكن إجمال هذه المفاهيم في العناصر الأربعة التالية: الاهتمام الذاتي؛ الدلالة؛ التأويل الأكسيولوجي؛ السببية.

أ– الاهتمام الذاتي

إذا كان المؤرخ مايير يرى أن للتاريخ مسارًا واحدًا محدودًا بقوانين ثابتة، فذلك لأن له حدودًا ينبغي ألّا يتجاوزها، مستشهدًا بالمثال التالي: «يشكل تخلي فريدريك الرابع عن العرش الإمبراطوري الألماني حادثًا تاريخيًا، ولا يهم أبدًا معرفة الخياطين الذين كانوا يقومون بخياطة أثوابه»[47].

يردّ فيبر على هذا التصور بتأكيد صحته من الناحية السياسية فحسب، وإلا فإن الاهتمام بالخياطة أمر إلزامي حينما نتعرض لتاريخ الموضة. هنا يبرز التاريخ بلا حدود، لأنه مرتبط بدرجة الاهتمام الذاتي للمؤرخ، وبطبيعة الموضوع الذي يهتم به وخصوصيته.

لمّا كانت الذاكرة التاريخية والحادث التاريخي محددين في ما هو فعال، كما يرى مايير، فإن هذه الوقائع مع فيبر لن تُعتبر في ذاتها عنصرًا من عناصر الحلقات السببية، إلا بقدر ما تصلح للبحث في الوقائع التي تستحق أن تُدمَج في سياق الحادث التاريخي. فإذا كان للاهتمام برسائل غوته مثلًا دلالة الكشف عن قيمة المنتوج الأدبي لهذا الأديب، فإنه لا يمنع كونها تحمل دلالات أخرى ينبغي عدم

---

(47) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 229.

إغفالها، كإخبارنا عن تصور الحياة والمظاهر الثقافية داخل المجتمع المثقف في القرن الثامن عشر.

على هذا الأساس، تختلف قيمة الحوادث التاريخية وتتعدد بحسب اختلاف اهتمامات المؤرخين الذاتية، وهذا لا يدل على اختلاف المعنى من شخص إلى آخر، فإن ما يتغير «هو درجة الاهتمام بموضوع البحث، وحدود هذا البحث داخل لاتناهي الترابطات السببية»[48]. وها نحن نستشف كيفية توسيع فيبر للحقيقة التاريخية وإعطائه إياها صبغة شمولية بتوسيع اهتمامات المؤرخين وتعددها.

ب- الدلالة

إن ما يستحق بالفعل أن يكون حادثًا تاريخيًا هو الذي يتخذ دلالة الحادث الممارس لفعل تاريخي ما؛ فالمعنى المنطقي لمفهوم دلالة الحادث التاريخي عند فيبر هو ذلك الذي يشكّل قيمة لدى المؤرخ من خلال مزاولته فعلًا ما داخل التاريخ، حيث يصبح هو الآخر موضوعًا للتاريخ. يقول فيبر في هذا الصدد: «لا يمكننا الحديث عن 'الدلالة' من وجهة نظر التاريخ إلا بمقياس التصور العام المبني بمساعدة المثال المتفرد، والذي بإمكانه أن يصبح مهمًّا تحت هذه الشروط»[49].

ما فتئت الدلالة مرتبطة بالحادث المتفرد (Singulier) وقدرته على بعث واكتشاف الحوادث التي تستحق أن تصاغ داخل سببية ما. صحيح أن الحادث هذا لا يدخل ضمن العناصر السببية التاريخية، ولكن غيابه يعرقل الوقوف على تلك الأسباب؛ فهو الذي يكشفها، حيث إن سر هذا الاكتشاف مرتبط بالشحنة الدلالية التي يحملها تجاه الحوادث والوقائع، من هنا جوهر القيمة الدلالية التاريخية لرسائل غوته: إن قيمة إنتاج أدبي لشخصية معروفة هي الدلالة التي يحملها تجاه حوادث ووقائع تمكّننا من الإطلالة والتعرف إلى المظاهر المتطورة للتقاليد داخل المجتمع الألماني المثقف في القرن الثامن عشر.

---

(48) Ibid., p. 164.

(49) Ibid., p. 241.

يُعتبر التركيز على أهمية الحادث المتفرد داخل الحلقة السببية بمنزلة خرق للقاعدة السببية كما تصورتها المدرسة التاريخية التطورية، وهو ينقلنا بدوره إلى مستوى أعلى من التفسير التاريخي الذي يركز على البحث عن البُعد السببي «النومولوجي»، حيث القوانين الصارمة التي تضبط علاقة الأسباب بالنتائج على منوال القوانين الطبيعية. ولمجاوزة التصور الوثوقي لمفهوم التفسير التاريخي، يتعين مزجه مجددًا بالتحليل الأكسيولوجي الذي يعطي الحوادث المتفردة قيمة.

ج- التحليل الأكسيولوجي

تكمن أهمية هذا التحليل في توجيه التحليل التاريخي؛ فهو يفرز الحوادث التاريخية المهمة ذات القيمة المتفردة ويقدمها، في حين يقوم التحليل التاريخي بالعد التراجعي السببي، موظفًا ذلك الحادث، وجاعلًا منه أداة لكشف الخيوط والروابط السببية الكامنة خلف حادث تاريخي ما. وتزداد أهمية التحليل الأكسيولوجي حينما يكشف فيبر قدرته على التمييز بين حكم القيمة والعلاقة بالقيمة؛ فما لم تفهمه المدرسة التاريخية التطورية هو إقامتها خلطًا بين أحكام القيمة والعلاقة بالقيمة لكونهما يدخلان في مبحث الأكسيولوجية الغريب عن مبحث التاريخ، في حين يرى فيبر أن الماهية المنطقية للتحليل الأكسيولوجي تقوم على الفصل بين حكم القيمة، الذي يدل على أننا نأخذ موقفًا ملموسًا تجاه بعض القضايا اعتمادًا على أحاسيسنا، والعلاقة بالقيمة، التي تعني المرور من التقدير المباشر إلى التأمل النظري عبر تحويل موضوعات التقدير إلى فردانيات تاريخية[50]، ويصبح التحليل الأكسيولوجي هو ذلك الارتباط بالقيم الذي يجعل المؤرخ ممسكًا بالموضوعات والحوادث المتفردة، انطلاقًا من علاقتها بقيم وتصورات، وما تحيل إليه من دلالات بحسب الاهتمام العلمي للمؤرخ، في حين تظل أحكام القيمة أحكامًا ذاتية تتوقف على مواقف الذات وأحاسيسها وانطباعاتها تجاه الموضوع.

يمكننا تلمّس بعض آثار التصور النيتشوي للمسألة التاريخية في الرؤية

---

(50) Ibid., p. 252.

الفيبرية، خصوصًا إذا وضعنا مقابلة بين مفهوم العلاقة بالقيمة الفيبرية ومفهوم المنظورية (Perspectivisme) النيتشوي. يقول راينو في هذا الصدد: «على مسار إعادة البناء هذه، نعثر من جديد على منظورية نيتشه التي تمثل معطًى مباشرًا بالنسبة إلى فيبر وتجربة المؤرخين؛ فالخطاب العلمي لا يتجاوز أبدًا وكليًا المنظور الخاص لذلك الذي يقوم بإنشائه. كما أن تأسيس الوقائع في ذاتها موجهة عبر الارتباط بقيم ذلك الذي يقوم بتأويل التاريخ»[51]؛ إذ يستدعي التحليل الأكسيولوجي منهجية إقحام الذات في صلب الموضوع التاريخي تتوسطه وتضمن موضوعيته طبيعة القيم والدلالات التي تحملها تلك الحوادث بالنسبة إلى المؤرخ.

صحيح أن هناك اتفاقًا بين نيتشه وفيبر بخصوص إقحام الذات كشرط لبناء التأويل التاريخي، إلا أنهما يختلفان في كيفية هذا التدخل؛ فالمنظورية النيتشوية ليست سوى إضفاء قيم ومنظور الذات على موضوعاتها التاريخية، وهي علاقة إرادة قوة، إذ «تحكم رؤية الكائن للأشياء فكرة الحفاظ على ذاته كذات عضوية من أجل إعادة إنتاجها باستمرار»[52]، وكل دلالة عند نيتشه هي بمنزلة إرادة قوة. أما فيبر، فيرى خلاف ذلك، أي أن العلاقة بالقيم تعني عملية التداخل بين الذات الباحثة والموضوع التاريخي عبر «إدماج الوقائع الاختبارية وربطها بقيم ودلالات»[53]، حيث تلتقي دلالات الموضوع المتفرد بقيم وتصورات الذات الباحثة ابتغاء عملية الفهم التاريخي.

نحن أمام إضافة فيبرية للمدرسة التاريخية التطورية، متمثلة في الرؤية التكاملية عبر المزج بين التحليل الأكسيولوجي، الذي يركز على القيمة، والتحليل التاريخي الذي يركز على التفسير السببي.

د- السببية

يترتب عن هذا العنصر عدم تطابق منحى الدراسة التاريخية التطورية التي تغلب المنهج النومولوجي (أي الكشف عن القوانين)، بل ستقحم بالوقائع

(51) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 208.

(52) Nietzsche, *Vie et vérité*, Textes choisis par Jean Granier, Les Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 1989), p. 162.

(53) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 154.

المتفردة لا كوسائل للمعرفة إنما كموضوعات للمعرفة: «لن تصبح العلاقات السببية سببًا معرفيًا بل ستصبح سببًا وجوديًا»[54]، وبهذا يعطي فيبر مفهومًا جديدًا للعلاقات السببية بتحويلها من سبب للمعرفة إلى سبب للوجود. لكن، ما الفارق بين سبب معرفة وسبب وجود؟ للإجابة عن هذا السؤال، يبدو لزامًا أن نتطرق إلى مفهوم مركزي في هذا المجال، وهو مفهوم «الاهتمام». يقول فيبر، ردًّا على أطروحة برايسيغ بصدد ربطه السببية بقوانين: «توجد أشياء تمثل 'سبب وجود' فحسب، نظرًا إلى عدم أهميتها، كأن نفهم كيف تشكلت الدولة عند الهنود، لكنها لا تهمنا في فهم كيفية تشكّل الدولة الحديثة. ولذلك، فهي مرتبطة بسبب الوجود التاريخي لا بسبب المعرفة التاريخية»[55]؛ ذلك أن منطلق التفكير الفيبري هو لانهائية الأسباب تجاه الظاهرة المتفردة، وهذا أمر يمكن أن يؤدي بنا إلى فوضى في تحديد الأسباب المساهمة في الحادث، لكن بمجرد إدخال مفهوم «الاهتمام» الذي يعني العلاقة بالقيمة أو الدلالة المرتبطة بالقيمة، يجري استخراج الأسباب التي من خلالها نسند العناصر الأساسية. يقول فيبر في هذا السياق: «إنها مسألة إسناد لا إخضاع الظاهرة لمعادلة، فليست معرفة القوانين السببية هي الغاية أو الهدف داخل الظواهر الثقافية، بقدر ما هي وسيلة البحث بتسهيلها إمكانية الاستناد السببي لعناصر الظاهرة»[56]. نلاحظ من خلال هذا النص الموقف الفيبري الصريح من إقامة تعارض بين السببية في العلوم الإنسانية والسببية داخل علوم الطبيعة؛ فالأولى ترفض مفهوم القانون وتقر بمفهوم العلاقات، وهي لا تُدرج حادثًا داخل سياق عام بوصفه حالة ممثلة، لكنها تقوم بإسنادها إلى حادث كنتيجة مترتبة عن مجموعة من علاقات سببية ملموسة وليست مجردة، في حين تظل الثانية مرتبطة بقوانين مجردة قابلة للتعميم. بناء عليه، نجد فيبر يبخس إحدى ميزات القانون العلمي، كالتجريد والتعميم، خصوصًا عندما يعتمدها دعاة علمية العلوم الإنسانية؛ ذلك أن تجريدية هذه القوانين دليل على خوائها وفراغها من المضامين، لأن روحها ومجالها فارغ من الدلالات، فالتعميم لا يعصمها من

(54) Ibid., p. 233.

(55) Ibid., p. 229.

(56) Ibid., p. 158.

فقدان الذاتية بخلاف الحوادث والظواهر الحاملة للمعاني والدلالات الخاصة؛ إذ لا يخصص سوى من يحمل قيمة في ذاته تمنعه من الانطباق على غيره.

لهذه الأسباب، نجد فيبر يقر بالحقيقة التالية في وجه المدرسة التاريخية: «لا تعني معرفة القوانين الاجتماعية بالضرورة معرفة الواقع الاجتماعي»[57]. ولكي يثْبت عدم انطباق مفهوم القوانين على العلاقات السببية الإنسانية، يقارب عالم العواطف الذي لا يبعد منطقه عن منطق السببية بمثال المرأة التي تصفع ابنها؛ فبعد البحث عن السبب الحقيقي أو (الإمكانية الموضوعية)، تجدها تبرر هذا السلوك لزوجها على أساس أنه لو لم تكن في تلك اللحظة قلقة جدًا إزاء تصرفات الخادمة «لما تصرفت عمومًا بهذا الشكل»[58]، ذلك بأن السبب الحقيقي ليس ما قام به الابن من أفعال تستدعي الصفع، وإنما ما سببته الخادمة من قلق للأم انعكس على سلوكها مع الابن، في غدو السبب غير متطابق مع النتيجة، أي لم يقم الطفل بشيء «كسبب» يستحق أو يترتب عنه تلك الصفعة «كنتيجة» ملازمة وملائمة.

بهذا، يقترح فيبر «أن مهمة علم التاريخ هي نوع من الشرح السببي غريب كليًا عن مفهوم القانون من خلال معالجته جوانب حديثة غير قابلة للتكرار، عبر محاولة شرح ما فيها من سببية فريدة تنظم ما بين بنيانها»[59]؛ إذ يرتكز الشرح السببي للعناصر على مصلحة الاهتمام التاريخي، فليس التاريخ عند فيبر فوضى (Chaos)، والمؤول هو الذي يعطيه وحدة وليس تتابع المتواليات السببية الفارغة من الدلالات[60]، حيث يغيب منطق الحتمية والضرورة من موضوعات التاريخ بفعل حضور إمكانات متعددة داخل الحادث. إننا أمام حوادث وأفعال تتسم بالعقلانية والاختيار لا بالضرورة والحتمية المحددة في قوانين موضوعية كما هي الحال بالنسبة إلى قوانين الطبيعة، وهو ما كانت تفترضه المدرسة التاريخية التطورية.

---

(57) Ibid., p. 159.

(58) Ibid., p. 286.

(59) كاترين كوليو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، جورج كتورة (ترجمة) (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994)، ص 26.

(60) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 209.

هذا هو سر خلطهم بين السببية والانتظام المبرر: «وحدها الأشياء الفعلية، أي العينية، هي التي تمثل في ظهورها أسبابًا فعلية، وهذه الأسباب هي ما يدرسه التاريخ»[61].

بعد معرفتنا ووقوفنا على النقاش الإبيستيمي والمنهجي الفيبري مع المدرسة التاريخية التطورية، نود طرح السؤال التالي: كيف جسّد فيبر المفاهيم السابقة داخل رؤية جديدة للتاريخ؟ ثم كيف استطاع فيبر بنظريته التاريخية المتعددة الأبعاد أن يموقع التطورات المستقلة في علاقتها بعملية العقلنة؟

يُرجعنا هذا إلى طبيعة السؤال الذي طرحه فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** بشأن دواعي تفرد الحضارة الغربية وأسباب هذا التفرد[62]؛ إذ اقتضت الإجابة عن هذا السؤال البحث عن تجسيدات هذا التفرد داخل جميع مجالات هذه الحضارة، اقتصاديًا ودينيًا وسياسيًا وقانونيًا، وهو أمر يستدعي منهجًا مخالفًا للمنهج التطوري الأحادي الذي يُرجع التطور والتقدم إلى قانون عام ثابت ربما يختزل تارة في الاقتصاد وتارة أخرى في الثقافة. صحيح أن منهجية فيبر كانت متقطعة داخل مشروعه النظري الكبير، حيث ابتدأ بالعوامل الثقافية الفكرية والرمزية كأسباب وحوافز ساهمت في تشكيل الإنسان العقلاني الغربي، لكنه انتقل بعد ذلك إلى تخصيص عناصر تطور العقلنة في مجالاتها انطلاقًا من عواملها الداخلية، مدركًا مدى أهمية هذه الاستقلالية لسيرورة عملية العقلنة. لعل السر في ذلك هو إرادة فيبر الإفلات من القبضة الهيغلية المتمثلة في النموذج الاستنباطي للواقع عبر التصورات، أو ما يُعرف بوحدة الواقعي والعقلي؛ فقد أجرى فيبر نوعًا من التقاطع «عبر استثماره للتمايز الذي وضعه دلتاي بين السلسلة الدلالية والسيرورة السببية، ما سمح لفيبر بإعادة العناصر المركزية في الفكر الهيغلي من دون السقوط في التأكيد الوثوقي لوحدة الواقعي والعقلاني،

(61) كوليو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، ص 26.

(62) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، محمد علي مقلد (ترجمة)، جورج أبي صالح (مراجعة)، مشروع مطاع صفدي للينابيع III (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 5، و Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trans.), R. H. Tawney (foreword) (New York and London: Charles Scribner's sons, 1950), p. 13;

وكذلك للإفلات من هيمنة التطور العقلاني الغائي للتاريخ الذي يسير نحو تحقيق العقلانية عكس المنطق المؤدي من التقليد إلى العقلنة، فتصبح دينامية التطور مفهومة سببيًا من دون أن تكون عقلانية»[63]. هناك فارق كبير بين خضوع التاريخ منذ انطلاقته لإرادة عقلانية يتساوى ويجتمع فيها العقلاني واللاعقلاني، والانتقال من مستوى تقليدي عاطفي لاعقلاني كمرحلة سالبة إلى مستوى عقلاني كمرحلة موجبة، مدعمًا بإرادات الأفعال العقلانية الحرة غير الخاضعة لأي قوة من قوى العقل المطلق الهيجلي.

3 - تجسيدات منهجية

يرى فيبر أن في غياب «قوانين موضوعية»، ينبغي أن يُعاد بناء التطور العام للتاريخ انطلاقًا من مسألة الاهتمام الذاتي؛ فهو الذي يجعلنا نرى المجتمعات الحديثة حصيلة تطورات وتحولات تركيبية من حيث كيفية مسارها، سواء في مجال الدين أو في مجال الاقتصاد أو السياسة أو القانون؛ إذ عرفت هذه الدوائر مراحل تطورية منتظمة بشكل مواز أفرزت معها عملية العقلنة العامة للحياة.

ليست عملية العقلنة إذًا مسألة تعقّب تاريخ التطور الاقتصادي والسياسي والقانوني بشكل عام، بل هي مسألة رصد هذه الدوائر في تعدديتها؛ فنحن لسنا أمام «قانون موضوعي» واحد للتطور بقدر ما نحن أمام قوانين متعددة تشكّل في مجموعها سيرورة عملية العقلنة. يقول روث: «جرى بناء مراحل التطور بفضل مفهوم التشريع - الذاتي (Eigengesetzlichkeit) الذي عرف غموضًا في معظم الترجمات كمصطلح تقني اعتمده فيبر في إطاره الواسع، لتوظيفه نقدًا وضعيًا للمادية التاريخية وافتراضاتها الأحادية. هكذا يمكننا رؤية الأشكال البنيوية والفعل الاجتماعي الملائم لها، بحيث يمكنها أن تتحدد عبر أسباب أخرى غير اقتصادية، فاستقلالية السوق متقاطعة مع استقلالية الدائرة الدينية»[64]. لم يتبن فيبر هذا المفهوم إلا لثقله المنهجي، وقدرته التعبيرية على التطور التاريخي المتعدد

(63) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 211.

(64) Roth, «Rationalization,» p. 84.

الأبعاد والمتمثل في مختلف مجالات الحياة. صحيح أن التطور يأخذ مسارًا خطيًا معينًا، لكن القوانين الداخلية للمجالات تمنع من خضوعها لقانون موحّد يجعل دوائرها متشابهة في سيرورتها. لذلك، كان التطور داخل العقلنة الدينية غير التطور داخل العقلنة السياسية؛ فالأولى تسير نحو ضبط رؤيتها للوجود عبر نسق أخلاقي عقلاني يقطع مع الأسطورة والسحر وامتثاله لأخلاق منهجية، وهي عقلنة موغلة بمسارها في المفاهيم الدينية والتقليدية، في حين يرجع مسار عقلنة الدائرة السياسية إلى القطيعة، مع كل ما هو ديني وتقليدي داخل أنماط مشروعية الفعل السياسي، أي كلما انقطع الفعل السياسي عما هو ديني وميتافيزيقي، واقترب مما هو تواضعي عقلاني كلما حقق مزيدًا من التطور، و«لذا، فالترابط بين مفهوم عملية العقلنة ومفهوم التشريع - الذاتي 'حينما تتبع الدوائر قوانينها ومنطقها الداخلي' المرادفة لـ Eigengesetzlichkeit يبدو واضحًا؛ ذلك أن الاستقلالية لها منطقها الخاص، إذ تأخذ نسقيتها تارة كسبب جزئي وتارة أخرى كنتاج عملية العقلنة»[65].

وهناك افتراض خفي من عند فيبر، وهو أنه لم يكن في الإمكان الوقوف على حقيقة مفهوم العقلنة من دون توسيع مجال هذه الرؤية للتاريخ التي تراعي قوانين التطور الداخلية لكل مسار من مسارات الحياة؛ فغياب هذا المفهوم حجب عن المدرسة التاريخية التطورية رؤيتها لعملية العقلنة التي طبعت هذا التطور التاريخي العام للغرب، والذي شكّل خصوصيته المتفردة. ولئن استقلت مسارات الحياة المتعددة، فإن ما يوحدها هو ذلك النشاط أو الفعل العقلاني الذي يُعتبر جوهر العقلنة الغربية وسرها؛ إذ نعثر على الإرث الفلسفي الكانطي من جديد في وحدة المقولات الحسية والإدراكية؛ تلك المقولات التي لا تضم موضوعاتها تحت إطار موحد، وإنما تعمل على إظهار مدى أهمية تعدديتها غير المختزَلة كضرورة لامتلاك فهم العالم. إننا أمام وحدة، لكنها غير مجردة؛ فها هو فيبر «يصنف هو الآخر أشكال النشاطات التي تشكّل الإطارات الأنطولوجية لفهم المجتمع»[66].

وهو قام بالتماثل نفسه مع الاستنباط الكانطي للمقولات التي تحدد بصورة مسبقة تنوعًا غير قابل للتجاوز، عكس الأطروحة الهيغلية المبنية أساسًا على مفهوم

---

(65) Ibid., p. 84.

(66) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 210.

التركيب، كما أنه لا يمكن الجمع بين النشاط التقليدي والنشاط العقلاني، ولا يتحقق أيضًا الجمع بين منطق العقلنة الدينية ومنطق العقلنة الاقتصادية.

بهذه العناصر استطاع فيبر أن يحدث قلبًا منهجيًا لهذا الحضور الهيغلي داخل المدرسة التاريخية التطورية، برفضه كل اتجاه يضيق التاريخ داخل قوانين من خلال الاحتفاظ بمفهوم الوحدة في إطار التعدد، لأنها في نظر فيبر وحدة لا تسمح بالانتقال من مرحلة إلى أخرى، كما هي حال السيرورة الهيغلية.

على هذا الأساس، جسَّد فيبر تلك النظرة التكاملية بين المعرفة التاريخية والتحليل السوسيولوجي، مترجمًا إياها إلى المستوى العملي عبر مزج التاريخ كسيرورة ومسار للتطور لا يمكنه أن يرجع إلى الوراء بالسوسيولوجيا. فإذا كان الأول يعني التطور، فإن الثانية تعني التركيز على المنطق الداخلي لهذا التطور. وكأننا أمام معادلة تقابلية بين البُعد التعاقبي (Diachronic) الذي يمثله التاريخ، والبُعد التزامني (Synchronic) الذي تتكفل به السوسيولوجيا، ومن ثم، كان «سر التعددية في عملية التأريخ وهذه الدوائر المستقلة هو المزج بين عملية التأريخ والسوسيولوجيا من جهة، وكذلك تأسيس متواليات تطورية وأنماط مثالية بنيوية عوض قوانين طبيعية من جهة أخرى»[67]؛ فبالتركيز على الآليات الداخلية، يُضبَط المجال الداخلي لكل دائرة من الدوائر، ولهذا كان مفهوم التشريع - الذاتي (Eigengesetzlichkeit) بمنزلة تقاطع بين تطور دائرة من دوائر الحياة (اقتصادية أو سياسية أو قانونية) ومنطقها الداخلي؛ ففي كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، يحدد فيبر ثلاث دوائر أو ثلاث مراحل تتعالى لتشكّل خصوصية للحضارة الغربية متجهة نحو مسارات مختلفة، مجسدة بذلك جوهر عملية العقلنة، حيث لا تتمثل عملية العقلنة في وحدة التطور، وإنما في استقلالية التطور، اقتصاديًا أكان أم سياسيًا أم دينيًا، فمسار العقلنة الدينية مختلف تمامًا عن مسار العقلنة الرأسمالية أو العقلنة السياسية.

إذا كان الدين قد عرف تطورات انطلاقًا من بناه الداخلية المتمثلة في رؤية

(67) Roth, «Rationalization,» p. 89.

العالم Weltanschauung وداخل أخلاقيات المذاهب الدينية وتصوراتها، وما أحدثته من انعكاسات على السلوكات، مرورًا بالفعل السحري الأسطوري إلى الفعل العقلاني المنهجي رؤية وسلوكًا، «فقد انعرج فيبر عن التاريخ التطوري، خصوصًا في أثناء تحليله المسارات التي توصّل إليها عالم الأديان على مستوى العقلنة في الأمكنة والأزمنة المختلفة، كذلك الحلول الأكثر اتساقًا وعقلانية لمشكل الألوهية Theodicy، والذي عرف حلولًا عقلانية مع الكالفِني؛ إذ شكلت هذه الأخيرة مرحلة نهائية لصراع ديني طويل من أجل العقلنة»[68]، في حين نجد أن العقلنة الاقتصادية خضعت هي الأخرى لآلية الفعل الاقتصادي ومراحل تطوره في علاقاته الداخلية بالقوانين الاقتصادية المتمثلة في ظهور السوق، مع انتفاء العلاقات الاقتصادية المبنية على المقايضة، وتعويضها بأداة النقد، وبروز مفهوم الحساب ورأس المال، وهي بدورها عناصر أهّلت لبروز الرأسمالية خلاصة مسار العقلنة الاقتصادية الغربية.

أما إذا رجعنا إلى منطلق العقلنة السياسية، نجد الأمر مختلفًا تمامًا. صحيح أن الفعل السياسي متأثر في أثناء تطوره بالفعل الاقتصادي سلبًا أو إيجابًا، لكن هذا لا يمنع من وجود منطق داخلي لتطوره الخاص، والمتمثل في أشكال الهيمنة المتعاقبة ابتداء بالسلطة التقليدية وسلطة التقاليد في إعطاء المشروعية، مرورًا بالهيمنة الكاريزمية وانتهاء بالفعل العقلاني الشرعي، حيث تأخذ الهيمنة داخل هذا النمط مشروعيتها من سلطة القوانين وعبر الفعل التعاقدي. وطاول التطور القانون أيضًا؛ فهو عرف تحولات انطلاقًا من القانون اللاعقلاني المادي إلى القانون اللاعقلاني الصوري، محدثًا طفرة في القانون العقلاني المادي بنقله إلى مستوى القانون العقلاني الصوري، مرتكزًا على البُعد الصوري لمفاهيم الصلاحية والمعيارية، وهو يمثل أوج عملية العقلنة القانونية، وأوج ما وصلت إليه الحضارة الغربية.

هذه التحولات والتطورات لا تخضع لوتيرة واحدة؛ إذ لم يصغها فيبر في خط تطوري أحادي لظهورها، بل في تراكيب متنوعة ومختلفة، الأمر الذي جعل

---

(68) Ibid., p. 82.

روث يخلص إلى الحقيقة التالية: «إن التاريخ الغربي هو تاريخ عوامل مختلفة اجتمعت فيما بينها؛ ذلك أن الحداثة الغربية هي حصيلة خيوط عدة والتقاء عناصر العقلنة في ما بينها»(69).

عبّر فيبر عن التقاء هذه العناصر في إطار ما سمّاه السمات المميزة للعقلانية الغربية، التي تُعتبر بمكانة الأصل الذي انحدرت منه جميع هذه المجالات والدوائر، مسجلًا التقاءه مع الأطروحة المنظورية التي ترى أن ما هو عقلاني من إحدى وجهات النظر يمكن أن يصبح لاعقلانيًا من زاوية أخرى، والتي «تجعل العقلنة رهينة بأهداف ومنطلقات الحضارات المختلفة»(70). وبهذا احتفظ فيبر بمسافة مع المقاربة التاريخية، سواء الأيديوغرافية (المتفردة) أو النومولوجية (الكشف عن القوانين)، خصوصًا المدرسة التاريخية التطورية التي طابقت بين التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي.

كأننا بتاريخ العقلنة الغربية إنصات لتواريخ متعددة ولمؤسساتها الكبرى: الدولة/ الكنيسة/ الرأسمالية، بل وكأننا برؤية العالم مكتملة باكتمال خصائصها وتمظهراتها لتحتفظ على بنية بتطورها التاريخي الخاص.

ينقلنا هذا التصور الفيبري إلى مفهوم التاريخ في علاقته بمفهوم التقدم. يقول سبيمان (Spaemann) في هذا السياق: «إذا ملنا إلى تصور التقدم في البُعد المفرد، فإن هذا يعني التكهن بقنبلة واقعية كنتيجة غائية، يجب أن نتعلم مادة مبدئية، التفكير في التعدد حينما نتكلم على التقدم، وهو يحدث دائمًا في هذا الإطار، كما أننا نحتاج دائمًا إلى معرفة إن كنا ممتنين لهذه المرحلة أو تلك. لذلك، فإن تصور التقدم أحاديًا فكرة غير معقولة»(71).

من هذا المنطلق، يكتسي مفهوم التقدم صبغة نسبية عوض الصبغة المطلقة

---

(69) Ibid., p. 88.

(70) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 12، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 26.

(71) Johannes Weiss, «On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber Alleged Fatalism,» in: Lash & Whimster (eds.), *Max Weber*, p. 155.

المؤطرة بالتصور الغائي الأحادي التاريخي، ويتهدد التقدم نتيجة أو إمكانية واحدة شبّهها سبيمان بقنبلة واقعية، في حين أن التصور التعددي ينوع الإمكانات والنتائج والغايات التاريخية ويُكثرها؛ فعلى الرغم من هيمنة الأفكار الثقافية/ السياسية/ الأخلاقية/ الجمالية على الجوانب الأخرى، «فإنها لا تستطيع أن تحدد ولا أن تشكّل أساس تقدم موضوعي موحد»[72]. مع ذلك، ارتأى فيبر أن فعل التطور التاريخي وسيرورة عملية العقلنة الغربية شبيهان بقانون ظاهرة موجودة بلا حدود وبلا موضوع، ما جعله يستشرف اتجاهات عملية العقلنة وميولاتها، ويتنبأ للمستقبل، وهذا لا يناقض «إقصاءه الإسمانية الطبيعية Nominalism naturel القائمة على الأحكام والقوانين المسبقة التي يخضع لها الوجود»[73]، وهو أمر يستدعي التجرد من كل فعل تقويمي. لعل هذا هو سر مفارقة الموقف والتصور الفيبري للمسألة التاريخية؛ ففي الوقت الذي نجده يعبّر عن حتمية التطور الاقتصادي، متمثّلًا في الرأسمالية، والسياسي متجسّدا في البيروقراطية، وعلمنة النظام الثقافي مشخَّصًا في فك سحر العالم، وهو نوع من الإقرار بلا تراجعية التاريخ أمام سيرورة العقلنة هذه لاعتبار أنه «قدر لا يمكن الفرار منه أو مقاومته، بما في ذلك مقاومة الأنبياء الجدد أو على الأقل قوة الأفكار والمعنويات القديمة باعتبارها مناقضة لهذا التطور الآلي المركب على حد تعبيره...»[74]، نجده من جهة ثانية يؤكد غياب قوانين مسبقة تضبط الفعل الإنساني على شاكلة علوم الطبيعة، وهو رفض منبثق أساسًا من إيمانه بحرية الفعل الإنساني، لكونه فعلًا عقلانيًا بالمعنى العملي لكلمة العقل، خصوصًا أن فيبر يدور في فلك الأطروحة الكانطية لمفهوم الذات، كقوة عقلية تحظى بإمكانية الاختيار ومعاملتها كغاية الغايات، وهذه مسألة مركزية داخل المنهجية الفردانية الفيبرية. لذلك، فإن عمق المفارقة الفيبرية هو أن في الوقت الذي ينفي فيبر الصبغة القدرية للحوادث التاريخية، نجده يؤمن بلاتراجعية التطور التاريخي الغربي الضخم، وهي مسألة أفرزت انعكاسات سلبية في تقويم مآل المعرفة والحقيقة التاريخية وصلاحيتها عند فيبر، ويظهر ذلك جليًا

---

(72) Ibid., p. 156.

(73) كولبو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، ص 25.

(74) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 159.

من خلال خلاصة أوجين فليشمان (E. Fleishman) في مقاله «من فيبر إلى نيتشه»، قائلًا: «شكّلت محاولة فيبر تأسيس التاريخ على قيم مطلَقة نوعًا من العبث»[75]، فليس في المستطاع تأسيس تاريخ قائم على وجهات نظر مختلفة ومتعددة، تنعدم داخلها إمكانية الموضوعية. وهي الخلاصة نفسها التي وصل إليها فريدريك تنبروك (F. Tenbruk) في مقاله: «تشكُّل الميتودولوجيا عند فيبر» يعني اعتماد مفهوم (الارتباط القيمي) التخلي عن الموضوعية التاريخية»[76]. نلحظ إذًا الطعن في الصدقية العلمية للخطاب التاريخي الفيبري انطلاقًا من التركيز على غياب فكرة الموضوعية. ويزداد الأمر وضوحًا حينما يتم نقل هذه المفارقة النظرية الفيبرية إلى مستوى التجسيدات العملية؛ فوجهات النظر المتعددة المتمثلة في تعدد توجهات القيم ودوائر القيم جعلت فيبر يصل حتمًا إلى ذلك الارتداد اللاعقلاني داخل مسار عملية العقلنة. يقول يوهانس فايس في هذا السياق: «تحمل عملية العقلنة Eigengesetzlichkeit، كتشريع – ذاتي، معها تصاعد اللاعقلنة التي لا تعني التناقض بالضرورة، لكون الفاعلين الاجتماعيين يحتوونها شيئًا فشيئًا»[77]. ومع ذلك، ينبغي التدقيق في مفهومين أساسيين يُعتبران سبب هذه المفارقة وهذه التأويلات العدمية للأطروحة التاريخية الفيبرية، وهما مفهوم الموضوعية ومفهوم اللاتراجعية التاريخية.

بخلاف التصور الضيق لمفهوم الموضوعية، يرى فيبر أن **الموضوعية** مؤسسة على استعمال تداخل الذوات، محدِّدًا مفهوم الذاتية بالأفكار القيمية وبذاتية المؤرخ. كما تعني الموضوعية عنده الموضوع المحدّد بما هو أساسي وما هو ثانوي في ضبط مسار الحقيقة التاريخية. يبدو ذلك واضحًا من خلال إقرار فيبر بحقيقة اختلاف وجهات نظر المؤرخين بحسب علاقتهم بموضوع البحث، وهذا ما يشكّل الجانب الذاتي في تأسيس الحقيقة التاريخية من جهة، وتحديده العناصر المساهمة في عملية العقلنة الاقتصادية والسياسية والقانونية من جهة

---

(75) Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Expanded ed. (Durham, NC: Duke University Press, 1987), p. 87.

(76) Ibid., p. 91.

(77) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 157.

أخرى، وهي عناصر موضوعية تتمحور حول المحددات الاجتماعية والشروط المادية المساهمة في الحادث التاريخي. وقد عبّر عن هذه التركيبة المنهجية الفيبرية توماس بيرغر قائلًا: «تمثل المعرفة التاريخية الفيبرية نوعًا من الموضوعية المكتوبة بمساعدة الذاتية، ولذلك ليس هناك مكان في هذا السياق لذاتية (الأفكار القيمية) من دون موضوعية»[78].

أما في ما يخص مفهوم **اللاتراجعية التاريخية**، فهو لا يعني الخضوع لقوانين ضاغطة تحدد مسارًا إكراهيًا وغائيًا للحوادث التاريخية. كما أنه لا يعني سلسلة التراكمات المحايثة لمنطق الحادث التاريخي وديناميته الداخلية بقدر ما يعني الاختيار الواعي والعقلاني لمسار التاريخ. يقول فايس في هذا السياق: «يبدو من الأهمية القول إن فيبر لا يشرح ولا يفسر إكراهات ولاتراجعية سيرورة عملية العقلنة عبر الرجوع إلى القوة العمياء الموضوعية للقوانين. ولا يفسرها كنتيجة محايثة لمنطقها ودينامياتها الداخلية، لأن جزءًا كبيرًا من عملية العقلنة يحدث خلف دعم الفاعلين الاجتماعيين باستقلالية حوافزهم وقراراتهم»[79]. لذلك، لا يمكن قلب عملية العقلنة ومسارها والتراجع عنهما لارتباطهما بقدر الغرب التاريخي، وهذا لا يعني قوة القوانين العمياء المستقلة عن الفاعلين، أو سلطة عقلانية تتجاوز الحوادث بقدر ما يعني مسارًا اختياريًا مسؤولًا لا رجعة فيه، وإلا فالتراجع عن البيروقراطية السياسية مثلًا يعني التراجع عن الديمقراطية، وهي من مكتسبات العقلنة السياسية.

هكذا، لم يكن في إمكان فيبر الوقوف على حقيقة العقلنة كحادث تاريخي إلا عبر ثلاثة أمور: مجاوزة مطابقة المنهج التاريخي التطوري للعلوم الدقيقة بمناهجها وقوانينها وسببيتها؛ ربط التاريخ بالتحليل الأكسيولوجي نظرًا إلى حضور المعنى والدلالة داخل الممارسة والفعل الإنساني؛ ربط التاريخ بالسوسيولوجيا انطلاقًا من مفهوم المنطق الداخلي للدوائر.

---

(78) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 89.

(79) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 160.

ثالثًا: العقلنة الفيبرية من ضيق الرؤية المادية الاقتصادية إلى أفقها النظري الشاسع

كان من بين نتائج النقد الفيبري الجذري للرؤية التاريخية، إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصورات المركزية داخل معظم الاتجاهات، بما في ذلك المدرسة التاريخية للاقتصاد السياسي والمادية التاريخية. ويظهر ذلك جليًا من خلال الرؤية الجديدة التي طرحها فيبر لمفهوم الاقتصاد في مقابل التصورات الأخرى التي اعتبرها تصورات أحادية تجزيئية، ولا سيما أن للمسألة الاقتصادية دورًا مهمًّا داخل المشروع الفيبري. يقول هينيس: «يفهم فيبر مكانته داخل التخصص، ويفهمها الآخرون، إذ يعطونه صبغة اقتصادية ذات اهتمامات خاصة ممتدة، فهناك شساعة ودقة غير معتادة داخل إشكالياته»[80].

1- من ضيق الرؤية الاقتصادية إلى شساعتها

كيف جرى نقل الحقل والمجال الاقتصادي من مستوى الرؤية التجزيئية إلى الرؤية الشمولية؟ ما هي الخلفية الفلسفية وراء هذا القلب المنهجي للرؤية الاقتصادية؟ وأخيرًا، كيف أتاحت هذه الرؤية والمقاربة الفيبرية الشاملة للمسألة الاقتصادية الوقوف على مفهوم العقلنة؟

قبل الإجابة، يتعين علينا تفكيك طبيعة هذه الرؤية الجديدة للمسألة الاقتصادية عند فيبر، للتوقف عند كلٍّ من المدرسة التاريخية للاقتصاد السياسي والمدرسة المادية التاريخية، مع إبراز حقيقة رؤيتيهما لمفهوم الاقتصاد وللفعل الاقتصادي، وهي رؤية ضيقة تجزيئية تختزل الاقتصاد، إما في قوانين مجردة كوحدات خفية تكمن وراء الواقع من خلالها نتعرف إليه، وإما كأشياء مادية بسيطة تجسد الفعل الاقتصادي الخالص، وهما في كلتا الحالتين نظرتان تتسمان بالضيق لكونهما يحجبان الواقع الذي نريد دراسته ومعرفته.

---

(80) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 139.

«ظل الاقتصاد بالنسبة إلى المدرسة التاريخية الألمانية للاقتصاد بمنزلة علم يافع يتسم بالمرونة في مقارنته بالقانون من جهة وبعوالم التحقيب المختلفة [من جهة أخرى]»[81]؛ إذ بقي هذا المفهوم حبيس الرؤى والنظريات المجردة التي لم تفتأ توظفه أداة مجردة لضبط التحولات أو المسارات التاريخية. فنحن نجد فيلهلم روشر (W. Rosher) (1817-1894)، وهو أحد الاقتصاديين ومؤسسي المدرسة التاريخية الألمانية للاقتصاد، يختزل دور و«هدف علم الاقتصاد في تسليط الأضواء على قوانين التطور التي تهيمن على التاريخ الاقتصادي، وهذا لن يتأتى في نظره سوى بالبحوث التاريخية المتكررة»[82].

استمرت هذه الرؤية لعلم الاقتصاد داخل هذه المدرسة (روشر، شمولر) استجابة للفلسفة العقلانية المثالية، التي تبحث بدورها عن كل ما هو واقعي داخل عالم المعقولات المجردة، فنجد روشر يقوم بالمماثلة، مدعيًا الصبغة العلمية من خلال استنباط التاريخ الإقتصادي من النمط الفيزيولوجي على شاكلة (النمط العضوي)، حيث هناك قوانين تحكم هذا التاريخ الاقتصادي على منوال قانون (الصبا/ النضج/ الكهولة)، وبهذا القانون نستطيع، بحسب روشر، رسم مسار الشعوب ومآلها. إنها رؤية تنطلق من افتراضات خيالية ومتصورة، نظرًا إلى غياب صدقيتها الواقعية، وتتناسى منطق الخصوصيات الاقتصادية للشعوب، ولذلك فهي نظرية مغلقة، الأمر الذي جعل فيبر «يعتبر أن التأثر بالعلوم الطبيعية، بما في ذلك سلطة القوانين والنزعة الأحادية، مع التأثير الهائل للبحث البيولوجي، إضافة إلى أفول وجهات النظر الأكسيولوجية»[83]، أقوى العناصر التي منعت هذه المدرسة من أن تتعرف إلى طبيعة موضوعاتها، وأن تدرك طبيعة العلاقة بين المفاهيم والتصورات الاقتصادية التي تنسجها مع طبيعة الواقع الذي تريد معرفته. لذلك، لم تستطع هذه المدرسة في رؤيتها للاقتصاد الخروج عن البُعد التاريخاني، ولم تستطع الإفلات من القبضة الهيغلية المتمثلة في النموذج الاستنباطي للواقع من خلال التصورات، وهو أمر يحول دون البحث الاختباري الملموس والإنصات إلى الواقع.

(81) Ibid., p. 137.

(82) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 24.

(83) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 167.

في هذا السياق، حاولت المادية التاريخية تجاوز هذا التصور المجرد للمسألة الاقتصادية بالأوبة إلى عناصر واقعية ملموسة، في إطار ما عبّر عنه ماركس بـ«إقامة الجدل الهيغلي، منتصبًا على قدميه بعدما كان يمشي على رأسه». في هذا الصدد، عبّر ماركس في كتابه **نقد الاقتصاد السياسي** عن نقد النزعة التجريدية التي طغت على الاقتصاد السياسي؛ إذ وصل هذا الأخير إلى أعلى مستوى من التجريد القبيح وما ترتب عنه من إهمال للمصلحة العامة، وتركيز على الدخل الصافي فحسب؛ إذ ليس للحياة الإنسانية أي قيمة، ولا أدل على ذلك من «اختزال الطبقة العاملة في مكون من مكونات الإنتاج لا غير..»[84]؛ فكلما ابتعد الاقتصاد عن إعطاء أهمية للدخل الخام، أي الاهتمام بحجم الإنتاج والاستهلاك في استقلال عن فائض القيمة، أصبح أكثر تجريدًا وبعدًا عن الواقع؛ فعوض قيامه إذ ذاك بإخضاع الأفكار للواقع، يسقط في الأطروحة الهيغلية أي تجميع واستيعاب الواقع، بل واستنباطه من التصورات، وهذا ما جعل ماركس ينعت الاقتصاد السياسي بـ«البربرية» (على حد قول كارل لوفيت) التي تقوم بتمزيق الأشياء وفصلها عن كليتها من خلال العسف الذي يقوم به، مدمجًا الواقع داخل نص مكتوب، أو مقحِمًا النص داخل الواقع، مع العلم بأن مهمته هي الملاءمة الجدلية بينهما[85]. يتجاوز ماركس الاقتصاد السياسي الذي نعته بالبربرية لكونه يتخذ صبغة تجريدية تحول بينه وبين الاهتمام بالواقع الحقيقي الملموس والمجسَّد في وضعية الطبقات العاملة كوحدات منتجة؛ إذ إنه يهتم بالدخل الصافي فحسب، مهملًا الوقوف على حقيقة سرقة فائض القيمة وكيفية سرقته، وهذا يدل على غياب النظرة الشمولية لعلاقة الواقع بالنص الذي يؤطر نظريته كعلم. يقول ماركس في هذا السياق: «لن نفعل مثلما يفعل الاقتصادي، الذي حينما يريد أن يفسر شيئًا ما فإنه ينتقل إلى الحالة الأصلية الخيالية في الوقت الذي نجد فيه أن هذه الحالة الأصلية لا تفسر شيئًا»[86]،

---

(84) Engels & Marx, *La Première critique de l'économie politique*, Kostas Papaioannou (trad.), 10-18; 667 (Paris: Union générale d'éditions, 1972), pp. 81-82.

(85) Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Bryan Turner (new pref.), Tom Bottomore & William Outhwaite (eds. and intro.), Hans Fantel (trans.), Routledge Classics in Sociology (London and New York: Routledge, 1993), p. 49.

(86) Engels & Marx, *La Première critique*, p. 151.

وهو بذلك يقترح حلًا للخروج من أزمة الاقتصاد السياسي باقتراحه علاقة جدلية بين النظرية والواقع الملموس، عبّر عنها بـ «البراكسيس» (Praxis).

لئن كانت هذه هي حال الرؤية الماركسية للاقتصاد ولدور الاقتصاد، فما هي الأسباب التي جعلت فيبر ينتقد هذه الرؤية، متهمًا إياها بالقصور والأحادية؟ وما هي العناصر الباعثة والمؤشرة إلى ضيق هذه الرؤية؟ ولماذا لم تهتد المادية التاريخية برؤيتها الاقتصادية هذه إلى مفهوم العقلنة؟

صحيح أن المادية التاريخية وُفّقت في تحويل فلسفة هيغل المتمثلة في ظاهرية الروح إلى صلب المجتمع الإنساني، مرتكزة في رؤيتها الاقتصادية على مفهوم «الاستلاب الذاتي» باعتباره مكونًا من مكونات الاقتصاد الرأسمالي الذي يتسم بعلاقات إنتاجية معينة (بروليتاريا/ برجوازية) مطابقة لوسائل إنتاج معينة؛ إذ إن ماركس راح يفكك مفهوم الاستلاب انطلاقًا من نظرية القيمة التبادلية للمجهود أو للساعات المبذولة في إنتاج بضاعة ما، منكرًا على رأس المال إمكانية تكوينه قيمة تبادلية؛ فهو لم يعترف بالعائد الصافي الذي يعود إلى صاحب رأس المال والمتمثل في «الوقت الذي يمضي بين الاستثمار وظهور المنتوجات للبيع»، لأنه لا يعدو أن يكون عملية سرقة فائض القيمة لاستنزاف طاقة العامل وقوّته، ليصل ماركس إلى مفهوم البضاعة باعتبارها مادة أنتجها العمل الإنساني سرعان ما تصبح مفصولة عنه، بل إنها تؤدي أحيانًا إلى تسريحه من العمل، وبذلك يصبح مفهوم الاستلاب هو هذا الانفلات الذي يحدث حيث يصير عالم الأشياء المنتجة متحكمًا في العالم الإنساني للعمال، وهذه هي المهمة التي خولها ماركس للاقتصاد السياسي داخل نمط الإنتاج الرأسمالي.

إننا أمام رؤية اقتصادية جديدة مستندة إلى مفاهيم ولغة جديدتين؛ فعوض الحديث عن العلاقات الإنسانية، نجد الحديث عن العلاقات الإنتاجية ومفهوم الحياة الطبيعية والعمل المستلب، والملكية الخاصة كجوهر، وكذلك العمل كأساس للقيمة: «إنها لغة الإنتاج عوض اللغة الإنسانية؛ ذلك أن اللغة المعقولة هي تلك اللغة المرتبطة بموضوعاتنا في علاقاتها المتبادلة»؛ إننا لن نستطيع فهم

اللغة الإنسانية، وهذه لن يكون لها أي أثر»[87]. يقوم دور الاقتصاد السياسي عند ماركس إذًا بما لم يستطع النقد الديني ولا نقد البيروقراطية أو نقد السياسة القيام به؛ «فالاقتصاد السياسي هو الوحيد القادر على أن يُرجع للإنسان قواه الطبيعية المستلبة»[88]. وعلى هذا الأساس اعتبر ماركس أن أهمية دور علم الاقتصاد السياسي تعكس مدى أهمية دور الاقتصاد في تحريك مسار التاريخ، بل إنه قانون التطور التاريخي المتمثل في البناء التحتي للمجتمعات، والمتضمن وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج؛ فالتاريخ هو من هذا المنظور حصيلة تطورات متمثلة في أنماط الإنتاج، ابتداء بالعبودي وانتهاء بالمشاعي من جديد.

يبدو إذًا أننا أمام خطاطة وتصورات وبناءات ذات صلاحية لم تفلت هي الأخرى من القبضة الهيغلية. صحيح أننا أمام منهجية جديدة خصبة من الناحية الباطنية، ولكنها عقيمة بروحها الوثوقية، الأمر الذي جعل بعض الباحثين يرى أنه «إذا كان نقد كارل بوبر للتاريخانية يكمن في احتفاظها ببعض الخطاطات القديمة الغريبة عن الفكر العلمي، فقد اعتبر فيبر عكس ذلك، أي أن داخل العمل العلمي ذاته يمكن أن تنشأ تمثلات ميتافيزيقية للتاريخ»[89]، وهو ما جرى للاقتصاد الماركسي؛ إذ إنه قدم تصورات ومفاهيم كقوى فاعلة حقيقية، وهذا لون آخر من ألوان الميتافيزيقا. ليس الأمر كذلك فحسب، بل ظلت الرؤية الماركسية للاقتصاد تستند في برنامجها على استنباط الواقع من التصورات، الأمر الذي جعل فيبر يعترض على نقطتين أساسيتين: **الأولى** هي التناقض بين فرضية القيمة الكونية للتفسير الاقتصادي وتداخل الظواهر الاجتماعية، و**الثانية** هي عدم المطابقة بين البحث الاختباري وفكرة قانون التاريخ.

2- الاقتصاد والبُعد التفاعلي

من هذا المنطلق، وعلى هذا الأساس، قدم فيبر تعريفه لمفهوم الاقتصاد، خصوصًا «حينما نكون أمام حاجة أو مجموعة من الحاجات، وفي المقابل تكون

---

(87) Ibid., p. 210.

(88) Ibid., p. 27.

(89) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 16.

الوسائل وعدد الأفعال الملازمة لإشباع تلك الحاجات بحسب التقديرات الذاتية للشخص المعني محدودة جدًا؛ إذ تشمل هذه الحالة جميع السلوكات التي تأخذ بعين الاعتبار الشروط المبتكرة؛ ذلك أن ما ينشئ النشاط العقلاني الغائي هو الإحساس الذاتي بفقر الوسائل، وتوجه النشاط انطلاقًا من نقطة البداية»[90]. ويكتسي هذا التعريف الفيبري لمفهوم الاقتصاد طابعًا شموليًا، إذ يتجاوز مسألة التركيز على الوسائل وتقنيات تحقيق غاية إشباع الحاجيات، ليركز على التقدير الذاتي المصاحَب بإحساس الفقر في الوسائل والإمكانات المتاحة لتحقيق تلك الغاية، فما يهم هو الانعكاس المتمثل في السلوك العقلاني الغائي، حيث الوسائل مطابقة للغايات.

ينقلنا هذا إلى أطروحة فيبر بشأن الاقتصاد؛ فهناك الرؤية التي ترى الاقتصاد مجرد ربح/ تلبية حاجيات/ ثروة، وهناك رؤية أخرى ترى الاقتصاد فعلًا إنسانيًا محكومًا بهاجس المطابقة بين تحقيق أقصى المنافع بأقل الإمكانات والوسائل المتاحة، الأمر الذي يقودنا إلى عقلنة الفعل. يصبح الاقتصاد من هذا المنظور وسيلة لتحقيق نتائج هي أحيانًا غير اقتصادي، فيلتقي بالنشاط الديني والفني والسياسي، الذي يدخل في إطار مبدأ اقتصاد الوسائل أو الفعل العقلاني. يقول فيبر في هذا الصدد: «هناك أهمية كبرى للدور الذي تؤديه الاعتبارات الاقتصادية المتنوعة والمختلفة؛ فعلى خلاف الفرضيات المعتمَدة من الفلسفة المادية التاريخية، ليس النشاط الجماعي محدَّدًا بعوامل اقتصادية وحدها، ولو داخل المظاهر الاقتصادية، إذ نجده في بعض المظاهر الأخرى التي يكتشفها السوسيولوجي داخل هذه الجماعة مجاورة وموازية للتحليل الاقتصادي»[91]. المفارقة التي نلاحظها في هذا النص هي أنه بقدر ما يوسع فيبر من إمكانات مهمات الاقتصاد [كفعل عقلاني ينطلق من وسائل محددة لتحقيق غايات محددة تدخل في إطار خيرات مادية/ معنوية/ فكرية]، نجده يرفض التركيز على البُعد الأحادي لمفهوم

---

(90) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 339.

(91) Ibid., p. 341.

الاقتصاد كمحدد للجماعة. فنلاحظ إذًا هذا الربط الخفي بين الاقتصاد كنظرية ونموذج للفعل العقلاني الغائي، ونقد التصور الأحادي لدور الاقتصاد.

أمسى هذا النمط من الأفعال نموذجًا إرشاديًا (براديغم Paradigm) تقاس به سائر الأفعال والنشاطات، سياسية أكانت أم قانونية أم دينية، لتحديد درجة العقلنة، ما جعل فيبر يذهب إلى أبعد حد في قلب التصور الماركسي للاقتصاد، وذلك بإبراز مدى تأثر هذا الأخير بالعوامل الخارجية. يقول في هذا الإطار: «تستطيع القول (على العكس) بأن الاقتصاد هو الآخر يخضع للتأثير من حيث كونه يتطور»[92]؛ فهناك عناصر أساسية ساهمت في تطوير الفعل الاقتصادي، وهي الدين والسياسة؛ إذ نجد كارل نايس (Karl. Knies)، أحد أساتذة فيبر في الاقتصاد، يصرح بذلك قائلًا «إن تأثير الدين هو تأثير في الإنسان الباطني، وبما أن للعامل السيكولوجي أهمية قصوى بشأن هذا الفاعل المنتج للخيرات، فإننا نثمن أثر المذهب الديني في العلاقات الاقتصادية»[93].

يُعتبر الدِّين من أهم الحوافز الكبرى التي ينفعل بها الفاعل الاقتصادي، وخير مثال على ذلك أطروحة فيبر المركزية بشأن الأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بالسلوك المنهجي الذي يشكل روح الرأسمالية أو النمط الاقتصادي الرأسمالي؛ الشيء نفسه ينطبق على عالم السياسة وتأثيره البالغ في النشاط الاقتصادي، وهو ما يتوضح من خلال «أثر قوة الدولة بصفة عامة في تقدم الاقتصاد وتطوره داخل مفاهيم تاريخية»[94].

يبدو أن لدى فيبر وأستاذه نايس إرادة في توسيع دائرة الاقتصاد عبر قلب المنهجية المألوفة؛ إذ عوض التركيز على تأثير الاقتصاد في المجالات الأخرى، جرى السعي نحو إبراز مدى تأثير تلك العوامل والمجالات، ثقافية أكانت أم قانونية أم سياسية، في التطور الاقتصادي. إن الهدف من هذا القلب المنهجي هو تحرير هذا العلم (أي الاقتصاد) من مفاهيم كالقيمة والعرض والدخل والثروة،

---

(92) Ibid., p. 341.

(93) Hennis, *La Problématique*, p. 167.

(94) Ibid., p. 165.

وهي مفاهيم تقحم المادة الاقتصادية وتجعلها تحت هيمنة الأسماء، أو ما عبر عنه غوتل (Gottl)، أحد الاقتصاديين، حينما قال إن «ما يحاول الاقتصاد السياسي الألماني القيام به هو التحرر من هذه الهيمنة، حيث يتصور الاقتصاد خلاصةً للنشاط الاقتصادي للإنسان الواقعي/ التاريخي، الذي يمارس نشاطه الاقتصادي داخل شروط 'تداخل الغايات'، ومن ثم مركزة الإنسان داخل العلم الاقتصادي»[95].

3- البُعد الأنثروبولوجي للمسألة الاقتصادية

ينقلنا هذا إلى مسألة أساسية وجوهرية داخل هذا التصور الشمولي الفيبري للمسألة الاقتصادية وللخلفية التي تحكم هذا التصور. صحيح أن هناك همًّا مشتركًا بين ماركس وفيبر بصدد فهم الظاهرة الرأسمالية، لكن هذا لم يمنع من كون رؤيتيهما الاقتصاديتين المختلفتين انعكستا على تقويم هذه الظاهرة. لننصت إلى لوفيت حين يقول: «لا تُفهم روح الرأسمالية بالمعنى الماركسي المبتذل فحسب، باعتبارها روحًا أيديولوجية لعلاقات الإنتاج الرأسمالية، أو روحًا دينية أولية مستقلة عن الرأسمالية. إنها - روح الرأسمالية - تعني ميولًا نحو سلوك عقلاني للحياة نشأ بجانب الشريحة البرجوازية داخل المجتمع، حيث تأسست علاقة رفيعة بين الاقتصاد الرأسمالي من جهة والأخلاق البروتستانتية من جهة أخرى»[96]. يبين هذا النص كيفية توسيع النظرة الاقتصادية الفيبرية في أثناء نقد الماركسية عبر نقد رودولف ستاملر (R. Stammler)؛ إذ ربط فيبر بشكل دقيق بين الاقتصاد والأخلاق/ السلوك المنهجي العقلاني، للوقوف على حقيقة مفهوم روح الرأسمالية، وهي رؤية لم تستطع النظرية الاقتصادية الماركسية إدراكها؛ إذ لا تعدو روح الرأسمالية أن تكون انعكاسًا للبنية التحتية المتمثلة في النمط الإنتاجي الرأسمالي. إن هذا لا يفيد ادعاء فيبر تغيير أحادية اقتصادية بأحادية ثقافية دينية، بقدر ما يعني ادعاءه الإلمام بجميع العوامل والمجالات المساهمة في الظاهرة، لا كبنية مادية خالصة، وإنما كبنية ذهنية روحية شكلت رؤية للوجود ونمطًا في السلوك.

---

(95) Ibid., p. 162.

(96) Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 121.

إذا كانت إشكالية ماركس محدَّدة بمعادلة البرجوازية والبروليتاريا، فإننا نجد أن فيبر ذهب إلى أبعد حد؛ المعضلة مرتبطة بإنسان الرأسمالية ومآله، ولا تتعلق بالرأسمالية ذاتها. نعم، إن لفكرة الإنسان والهم الإنساني حضورًا مكثفًا في الاقتصاد الماركسي، وما أطروحة الاستلاب الذاتي إلا بعث وكشف لهذا الهم المتمثل في انعكاس هذا النمط الاقتصادي على الإنسان العامل، وهو منظور اقتصادي لا يتجاوز مفهوم الإنسان الاقتصادي (homo-economucus) لا غير، في حين أن الحافز الأساسي وراء دراسة الرأسمالية عند فيبر هو الوقوف على قدر الإنسانية داخل العالم الإنساني الحديث، وهذا إشكالية مختلفة تمامًا عن الإشكالية الماركسية. ولعل هذا ما جعل هينيس يعتبر أن «جوهر الأطروحة الفيبرية هو اهتمامها بقدر الإنسانية داخل شروط الحداثة التي تُعتبر بمنزلة مسألة أنثربولوجية، أو ما يسميه فيبر العلاقة بين الشخصية ونظام الحياة»[97].

ما عادت الرأسمالية مسألة اقتصادية، وإنما هي مسألة وجودية تضمر تصورًا شاملًا للوجود، سواء في شكله السياسي (نمط الهيمنة العقلانية) أو الاقتصادي (نمط التبادل العقلاني الحر ونظام السوق) أو القانوني (التعاقد المبني على معايير عقلانية صورية). إننا أمام كيفية من الكيفيات العقلانية للوجود الغربي كتتويج وحصيلة لسيرورة العقلنة الغربية، والتي عُبِّر عنها بمفهوم الحداثة. هكذا تصبح قضية فيبر المركزية مسألة الإنسان داخل عالم الحداثة وإشكالية المعنى.

فإلى أي حد ما زال الإنسان الحديث يعيش انسجامًا داخل هذا الوجود في إطار ما يُعرف بالنظام (Cosmos)؟ ألم يؤد صراع الدوائر وانفصام مجالات الحياة إلى بؤس الإنسان مع افتقاده أي سند يضمن له معنى داخل حياته وسلوكاته؟ ألم تتحول الرأسمالية، هذا النمط الوجودي، إلى قفص فولاذي يسجن الإنسان ويجعله ذا بعد أحادي؟

ذلك هو الهم الإشكالي الفيبري لقضايا الإنسان المعاصر الذي ينبني على مساءلة «المشكلات الراهنة للوجود الإنساني، وهي مساءلة وضعية للحياة

---

(97) Hennis, *La Problématique*, p. 133.

المعاصرة بشموليتها تحت مؤشر الرأسمالية»[98]. من هذا المنطلق، فإن الاقتصاد في نظر فيبر مدعو إلى التنسيق مع باقي المجالات الأخرى، بما في ذلك العلوم الأخلاقية والسياسية؛ فالسياسة الاقتصادية لأمة ما لا تكون بالضرورة ذات أهداف اقتصادية محضة. يقول فيبر: «لم يكن الاقتصاد منذ الأصل مسألة تقنية، أي أداة، ولكنه وجِد ملتحمًا داخل وحدة قوية لتصوّر عقلاني للعالم في القرن السابع عشر وموجَّه عبر القانون الطبيعي»[99]؛ فهو ينفي أن يكون الاقتصاد السياسي مجرد أداة وتقنية لمعرفة ثروات الأمم، بقدر ارتباطه بالرؤية العقلانية.

في مقابل علاقة الاقتصاد بمفهوم الاستلاب الذاتي أو بفائض القيمة، أصبحنا إذًا أمام المعادلة التالية: الاقتصاد أمام مفهوم العقلنة الذي يطبع روح الرأسمالية، لينفي هذا المفهوم جميع الرؤى السحرية والأسطورية للوجود؛ إنه قدر الإنسانية التي ذاقت ثمار شجرة المعرفة. هذه العقلنة التي أصبحت تسري في جميع مكونات الجسد الغربي، ذلك أن نقطة الالتقاء هي الفعل العقلاني، ونحن أمام نظام حياة جديد تطبعه رؤية وممارسة عقلانية، وبذلك وضِع الإنسان في مركز علم الاقتصاد من أجل الوقوف على أهميته الإرادية المنهجية، وهي غاية عبّر هينيس عنها حينما قال: «تريد السوسيولوجيا الفيبرية الفهم عبر تأويل الفعل داخل المجتمع، وبالتالي تفسير حركاته وآثاره من خلال أصوله»[100]. تلك هي المهمة الجديدة للمدرسة التاريخية للاقتصاد السياسي التي أخذت مجراها مع كارل نايس وستتوطد مع المشروع السوسيولوجي الفيبري؛ وما عادت النظرية الاقتصادية مجرد تسيير أو سلوك اقتصادي، بقدر ما تجاوزت هذه العناصر الى ربطها بالفعل الإنساني ومهماته وغاياته.

هنا نصل إلى الخلاصة التالية: إذا كان الهم الإنساني، أو إذا كانت فكرة الإنسان حاضرة في الرؤية الماركسية، على حد تعبير لوفيت، فلا محالة أنها تتسم بنوع من القلق، ولا أدل على ذلك من التيارات الفلسفية الماركسية البنيوية

---

(98) Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 48.

(99) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 165.

(100) Hennis, *La Problématique*, p. 162.

التي أرادت أن تجردها من هذه النزعة الإنسانية، وتحافظ عليها كنسق اقتصادي خالص. كل ذلك ابتغاء تطهيرها من أي نفحة أيديولوجية، سالكة بذلك منهجية الفصل بين مرحلتين للفكر الماركسي: **الأولى** مرحلة الفكر الأيديولوجي، والثانية مرحلة النضج والفكر العلمي، حيث الإيمان بوحدة قانون التطور التاريخي؛ فالعامل لا يستطيع بدوره الإفلات من معادلة ازدياد إنتاج السلع في ما فوق الساعات الضرورية وإمكان تهديده بالتسريح، أو معادلة التفقير كقانون ضروري يحمل في طياته تناقضات نمط الإنتاج الرأسمالي، لأنه يبشر بازدياد عنصر الوعي الطبقي؛ إذ تتبدى صورة العامل فاعلًا اقتصاديًا على هيئة سلبية أمام هذه القوانين والحوادث. ذانك القلق والاضطراب في الرؤية الإنسانية هما اللذان قادا فيبر إلى نوع من الشكية تجاه القيمة العلمية لهذه المفاهيم الاقتصادية، مثل مفهوم القانون[101] والحتمية التاريخية، أو المكانة الموضوعية لأفكار مثل الرأسمالية أو الفيودالية[102]. وتأكيدًا للفعل الإرادي الحر الذي نفاه الاقتصاد السياسي الماركسي، نجد فيبر يلح على «أننا لسنا أمام حركات أو ظواهر طبيعية منظمة نقوم بدراستها كما هي الحال بالنسبة إلى الجاذبية أو الانسجام بين الأجسام، وإنما نحن أمام الهيمنة، الخضوع، السعادة، البؤس، الحرية، وهي موضوعات تأخذ أشكالًا مدركة داخل الحياة»[103]. إننا أمام علاقات من طبيعة داخلية تختلف عن البحث في عالم الطبيعة، وهو المنهج الذي أقحم علم الاقتصاد داخل تصور شمولي يؤمن بالجمع بين النشاطات والاستعدادات الإنسانية كلها، كما يُعتقد باختلاف الاستعدادات الذهنية والرغبات الداخلية المنعكسة في مستوى الأفعال، بدءًا بالفعل التقليدي وانتهاء بالفعل العقلاني الغائي، وهو تصنيف شكّل المعيار الأساسي لتعريف النشاط الاقتصادي.

هنا يكمن الفارق بين فيبر وماركس؛ فإذا كان ماركس يتوخى من مفاهيم الحتمية التاريخية وقوانين التطور تقديم علاج للرأسمالية، نجد أن فيبر على

---

(101) يُنظر دراسته النقدية: Weber, *Essais sur la théorie*, p. 70.

(102) Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 214.

(103) Hennis, *La Problématique*, p. 163.

العكس من ذلك، أي أنه يكتفي بتشخيص النمط الوجودي، على حد قول لوفيت. وجرى التعبير عن هذا الاختلاف انطلاقًا من رؤيتيهما التأويليتين، فنظر ماركس إلى الظاهرة الرأسمالية من وجهة سلبية مع تصوره التفاؤلي للتاريخ الذي يحمل في طياته حلولًا للأزمة، في حين نجد أن الرؤية الشمولية الفيبرية للاقتصاد جعلته ينظر إلى الظاهرة الرأسمالية على أنها عملية عقلنة كونية لا محيد عنها بما في ذلك «البديل الاشتراكي الذي اعتمدته الماركسية، والذي اعتبره ماكس فيبر الوجه الآخر للسيرورة العامة الكبرى لعملية العقلنة»[104]. والمسألة ليست مسألة نمط إنتاج كما حدده التاريخ الغائي الماركسي، بقدر ما أننا أمام رؤية جديدة للعالم وسلوك عقلاني لم تنفلت منهما مجالات ودوائر الحياة، بما في ذلك المجال الاقتصادي ذاته.

بهذه العناصر الإبيستيمية والمنهجية، تشكلت الخيوط الأولى لنسج مفهوم العقلنة، لكن نسأل قبل ذلك: كيف هي طبيعة العلاقة بين المنهج الفيبري ومفهومه للعقلنة؟

(104) Turner, *Max Weber*, p. 214.

الفصل الثاني

من عقلنة المنهج إلى منهج العقلنة

مما لا ريب فيه أن تخصيص فصلٍ للحديث عن منهجية فيلسوف عطاؤه محط تحليل، أو مفكر إنتاجه قيد الدرس، بات تقليدًا شائعًا بين البحوث الجادة، وسنّة محمودة في الدراسات الأكاديمية. لكن يبدو أنها ترقى إلى مقام الفرض في بحثنا هذا، وتتخذ صبغة الإلزامية والضرورة التي لا مناص منها. ونحن ارتأيناها ضرورة معرفية ومنهجية لأوجه عدة. **أولًا**: لأننا أمام عمل موسوعي لا يمكن الإلمام بتفصيلاته بعيدًا عن الزاوية المنهجية، لما لها من أهمية كمدخل لفهم إنتاجات ضخمة وموسوعية مثل أعمال فيبر. **ثانيًا**: إذا كان دي سوسور يقول: «إن وجهة النظر تخلق الموضوع»، فإن فرضيتنا في هذا المدخل تقتضي أن المنهجية الفيبرية ساهمت في تأطير إشكالياته وقضاياه الفكرية. ولربما لا نجرؤ على القول إن المنهجية الفيبرية خلقت إشكالية العقلنة، لأن هذه الأخيرة أيضًا وليدة معطيات أخرى مرتبطة بحيثيات تاريخية سوسيولوجية. لكن الشيء الذي نستطيع أن نجرؤ على قوله هو أن لهذه المنهجية دورًا مهمًّا في تأطير وجهة نظر فيبر لإشكالية العقلنة، وهو ما شكل أحد المبررات الرئيسة لكتابة هذا الفصل المنهجي.

ما هي طبيعة المنهجية الفيبرية؟ وما هي المفاهيم المكونة لهذه المنهجية؟ وأين تتجلى مظاهر العقلانية؟ أخيرًا، كيف ساهمت هذه المفاهيم المنهجية في إنضاج إشكالية بحثنا، وهي مفهوم العقلنة؟

يختزل رنسيمان الأوضاع الإبيستيمولوجية التي تولدت في خضمها الرؤية المنهجية الفيبرية من خلال النص التالي: «خاض فيبر حربًا على واجهتين اثنتين، الأولى ضد المثالية والوضعية، والثانية ضد النزعة الكلية الانصهارية (Holism) والنزعة السيكولوجية»[1]؛ إذ ساد حقلَ العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر نقاشٌ حاد عُرف بالنقاش الميتودولوجي، وكان مضمونه ذلك التقسيم الوجودي والمنهجي الصارم بين ما يُعرف بعلوم الطبيعة وعلوم الإنسان؛ إذ في الوقت الذي تعمد الأولى إلى الشرح السببي عبر بناء القوانين، مكتسية بذلك، بتعبير ريكرت، صفة العلوم المعممة (Nomothetic)، تتسم الثانية بالدلالة ونظام القيم، آخذة بذلك صبغة متفردة (Ideographic). فليست الطبيعة هي الإنسان؛ وما يصلح منهجًا لتفسير حوادثها لا يصلح أسلوبًا لفهم سلوكات الإنسان، ويفصل هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معًا: **أولهما** الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية، و**ثانيهما** العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوعه. ووصلت هذه النظرة الثنائية إلى حد إقحام فيندلبند علم التاريخ في صلب نظرية القيمة، مبعدًا إياه عن نظرية المعرفة لاهتمامه بالظواهر المتفردة، ولأن الفعل الإنساني فعل قيمي.

كان من نتائج النقاش المنهجي رفض فيبر هذا الشكل من التصنيف الأحادي، علمًا بأن هذه الطريقة تحول دون استيعاب طبيعة العلوم الاجتماعية المتصفة بالوحدة؛ إذ إن أي تقسيم أو تصنيف ملزم بإعطاء الأسبقية للموضوع [الظاهرة الإنسانية] على المنهج المطبق في دراسته، مستعيضًا بذلك عن تصورات ريكرت وفيندلبند وكولينغوود ذات التقسيم العدمي، من دون سقوطه في النزعة النافية للاختلاف بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، حيث ظل فيبر ينظر إلى محدودية علوم الطبيعة من خلال قدرتها على الإلمام بالواقع قائلًا: «لا يعني العلم سوى مظهر جزئي من مظاهر الواقع، إذ لا يمكن أن يعوض الاقتصاد والأخلاق والسياسة. فهناك وجهة نظر العالم، لكنها لا تكفي...»[2]. إنها أزمة المنهج التعميمي الذي يختزل شساعة الواقع الاجتماعي وتنوّع مظاهره، عبر ادعائه القدرة على تغطيته

---

(1) W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 11.

(2) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 33.

بصفة شاملة، وتلك مسألة مستعصية، خصوصًا أن هناك قضايا ووجهات نظر منفلتة للعلم والرؤية العلمية، تتطلب منهجًا فردانيًا لما تحتويه من ظواهر متفردة بعيدة كل البعد عن أي اختزال قانوني مجرد، أو تأويل استقرائي معمم. وهو أمر يحيلنا إلى مسألة أساسية مرتبطة بالمفاهيم والتصورات وكيفية إلمامها بالواقع؛ إذ ليس هناك تفاضلية أو تراتبية بين المناهج، ولا سيما أن الموضوع هو الذي يحدد المنهج، وقيمته لا تنبع من ذاته بل تشكلها قضاياه بدلالاتها الخاصة.

هكذا، عمل فيبر على تخليص الفكر المنهجي من تلك الثنائيات ومن ذلك التعارض العدمي بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع لتلك المرحلة، علمًا بأن فيبر ظل يحمل معه تصوراته الخاصة التي تمتح من أصول فلسفية وأخلاقية واجتماعية؛ إذ ظلت رؤيته المنهجية متأثرة أيضًا برؤاه التاريخية والدينية، والتي جعلت خطابه المنهجي يكتسي حلة فسيفسائية تميل تارة إلى التوتر والتناقض وتارة إلى التناغم والتطابق؛ ففي الوقت الذي يؤيد فيه الاتجاه الوضعي بالدفاع عن «حرية - القيم» داخل ممارسة البحث الاجتماعي وتوظيف السببية، نجده يعزز أطروحة الاتجاه المثالي بدفاعه عن دور الحوافز في تفسير الفعل الإنساني استنادًا إلى مفهوم «العلاقة - بالقيم»، مؤكدًا عدم التطابق بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، ومقترحًا بذلك تأسيس سوسيولوجيا تفهمية[3] تقوم بمهمة تفهّم الفعل الاجتماعي ضمن هدف نهائي، وهو أن يشرح سببيًا كيفية مساره والنتائج المترتبة عنه. فماذا نقصد بالتفهم السببي؟

أولًا: التفهم السببي عند فيبر

يشكل التفهم (Verstehen) حلقة مركزية داخل المشروع المنهجي الفيبري؛ إذ إنه يُعتبر من الخصوصيات الجوهرية التي تتفرد بها موضوعات علوم الإنسان عامة والفعل الاجتماعي خاصة.

---

(3) رجعنا في استعمال مصطلح تفهُّم إلى صلاح قنصوه، الذي يعتبره أدق تعبير وتمييز من الفهم الذي يقارب لفظًا آخر هو Begreifen، وهو مختلف عن المعنى المقصود من التفهم (Verstehen)، ومن ثم كانت كلمة التفهّم العربية أقرب إلى اللغة الألمانية، كونها تعني المشاركة والتواصل والتواد، وهو ما سوف نقف عليه بالتفصيل في أثناء تحليلنا مفهوم Verstehen هذا. يُراجع: صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية: (عرض نقدي لمناهج البحث)**، ط 2 ([د.م.]: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984)، ص 165.

التفهم أداة لفهم السلوكات الإنسانية، سواء أكانت سلوك فرد أم سلوك جماعات؛ «فالسوسيولوجيا التفهمية تهتم بالفرد باعتباره الكائن المتفرد، بإضفاء معنى دلالي على سلوكاته، سواء في لغته أو في طريقة تفكيره، حيث تتركه التصورات المتحكمة في نشاطاته يظهر كشكل واقعة لها ديناميتها واستقلاليتها لبنية مشخصة ذات وجود مستقل»[4]، من ثم كانت مهمة التفهم الوقوف على تلك الدلالات، إيمانًا من السوسيولوجيا بأن لكل فعل منطقه ومعناه الداخلي.

نقوم بنقل مهمة التفهم إلى مستوى أعلى من الفرد، إلى مستويات الدولة والتجمعات أو أنظمة اقتصادية، كـ«الرأسمالية» مثلًا، وهي بمنزلة مقولات ممثِّلة لأشكال محددة من التعاون الإنساني، مهمتها اختزال نشاط ما مفهوم من دون استثناء، نشاط الأفراد المعزولين المنخرطين»[5]؛ فعلى عكس النزعة الكلية الانصهارية التي تنتمي إليها المدرسة الدوركهايمية، والتي تقوم بتشييء التصورات الجماعية، يرى فيبر أن لا أحد يستطيع أن ينفي كون المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية خصائص الأفراد الذين يشكلونها؛ إذ ينبني التفهم على ركيزتين: الأولى هي أن الأفراد ليسوا هم الجماعات باعتبارهم الوجه الخالص للسوسيولوجيا التفهمية؛ «إذ تعتبر الفرد كيانًا مستقلًا معزولًا، ونشاطه كوحدة أو ذرّة»[6]. أما الركيزة الثانية، وهي اعتبار الفعل الإنساني لحظة مدفوعة بحوافز، يمكن أن تُرى خزانًا نستقي منه تفسيرات للسلوك الملاحَظ؛ فوراء كل فعل أو سلوك أو نشاط حوافز تحركه، وهي بؤرة عملية التفهم. من ثم كان النشاط المفهوم بامتياز هو كل سلوك «(أ) يتبع معنًى ذاتيًا مستهدفًا من الفاعل في علاقته بسلوك الآخر، والذي يوجد (ب) مشروطًا بهذه العلاقة الدلالية، التي هي (ج) مفسرة بطريقة تفهمية انطلاقًا من المعنى الذاتي المستهدف»[7]؛ إذ تدعونا السوسيولوجيا التفهمية إلى المعنى، لأنها تفرض عنصر الوعي الذي يؤطر سلوك الفاعل. من ثم كان الفعل الإنساني فعلًا يُرفقه الفاعل أو الفاعلون بمعنى ذاتي؛ وتتمثل مهمة

(4) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 319.

(5) Ibid., p. 319.

(6) Ibid., p. 318.

(7) Ibid., p. 315.

الباحث في محاولته تفهّم هذا المعنى. وإذا كان هناك سؤال يتبادر إلى الذهن داخل عملية التفهم هذه، ألا يوجد فارق بين المعنى المباشر للفعل في اللحظة ذاتها التي يعاش فيها من جهة، والمعنى الذي يكتسبه السلوك عبر التفكير الحر الذي يجعله معقلنًا بعد تنفيذه من جهة أخرى؟

لإزالة هذا اللبس، يجيبنا فيبر بأن كلما كان الفعل عقلانيًا، كان أكثر بداهة ووضوحًا ودلالة، ويقول في هذا السياق: «يظل النشاط المتوجه ذاتيًا بطريقة عقلانية من خلال استعمال وسائل ذاتية مطابقة مع درجة تحقيقها لغايات هي الأخرى ذاتية»[8]، فمتى لاءم الفعل بين غاياته ووسائله، غدا أقرب إلى عملية التفهم، حيث تزال العوائق كلها؛ إذ بمعرفة الغايات نستطيع تفهّم الوسائل، وعكس ذلك صحيح، وهو ما يعطي الفعل العقلاني خصوصية البداهة والوضوح المساعدين في عملية التفهم في مقابل الأفعال اللاعقلانية الأخرى التي تسود العتمةُ فيها الغاياتِ والمقاصد.

من ثم، كانت البداهة من خصوصية الفعل؛ ذلك أن تفهم السلوك هو أن تحياه مرة ثانية. ومما يساعد أيضًا على فعل تفهّم هذا السلوك الآخر على الرغم من تعلقه بذات وكيان آخر، هو قدرتنا أو قدرة الباحث على إحيائه في نفسه؛ فالسلوك ينتقل إلى الذات التي تريد التفهم ليحيا في داخلها وليقيم صورة مستنسخة عن صورتها الحقيقية. لذلك، لم يكن هناك فارق بين المعنى المباشر للفعل في اللحظة التي يعاش فيها، واللحظة التي يُفكَّر بها فيه بطريقة عقلانية بعد اكتماله. ولمّا كان الموقف الفيبري رافضًا أي اختزال لما هو اجتماعي إلى ما هو نفسي، فإنه أراد تجنّب كل إمكانية انزلاق نحو تأويل سيكولوجي أو حدسي لتفهّم نموذج كارل ياسبرز، أو التناول الحدسي للتفهم كمعرفة مباشرة وكل نزعة نفسية، منتقدًا تصور دلتاي لمفهوم علوم الروح، والتي تختزل علم الاجتماع والتاريخ إلى مفاهيم يصعب الإمساك بها، معتمدًا بخلاف ذلك مفهوم «علوم الثقافة» المعنية بما هو معطى وما هو قابل لعملية التفسير. يقول فيبر في هذا السياق: «نكون

(8) Ibid., p. 308.

معنيين في علوم الاجتماع بالوقائع، إذ نلحظ سيرورة نفسية عبر ارتباط الحوادث، التي نستطيع تفهّمها من خلال إعادة التجربة الطبيعية؛ إنها مهمة خاصة تختلف عن تلك المشكلة في علوم الطبيعة»[9]. فليست المسألة عند فيبر مجرد تشكيل تصورات، بقدر ما هي مسألة تفهّم يطمح إلى إمكانية تأويل الحادث عبر ربطه بين الفهم وبداهة المعرفة التأويليةً، «إذ تكتسي - القدرة على إعادة التجربة - أهمية للإحساس ببداهة التفهّم، ولكنها ليست ضرورة مطلقة لتأويل المعنى أو الدلالة»[10]؛ فإعادة تجربة ما تتطلب بناء مضمون ذهني، خصوصًا أننا أمام الحالة الباطنية للآخر. ربما تكون المسألة سهلة وواضحة للملاحظة، وربما يكون الفعل أو السلوك وكأنه مشترك عبر الجماعة، وهذا مستوى أول من التفهم، لكن هناك أفعالًا وسلوكات لا نستطيع إعادة إحيائها على الرغم من كوننا نتفهمها، كأن نتفهم حقيقة كره شخص لشخص آخر من دون أن تكون لدينا القدرة على مشاركته تلك الكراهية، وبالتالي يقوم التفهم بتقطيع هذه الحالة الشعورية للآخر، ونقلها إلى مستوى تجربتنا نحن على مستوى الأحاسيس ومن دون وعي. وهذا مظهر من مظاهر التفهّم أو ما يُعرف عند فيبر بالتأويل. هكذا يصبح النموذج الأعلى للوضوح والبداهة تفهّم الحوافز المحرِّكة للفعل العقلاني من خلال طبيعة العلاقة العقلانية الواضحة بين الوسائل والغايات في مقابل تعقُّد علاقات أخرى.

أراد فيبر إعطاء مفهوم «التفهم صبغة علمية وموضوعية خاصة، من خلال وضعه كحلقة مركزية يتقاسمها التأويل من جهة المعنى، والتفسير من جهة السبب، منكرًا على دلتاي حصر التفهم في إدراك المعنى الداخلي»؛ ذلك أن «تفهم السلوك أو النشاط، لا يشكل بديلًا من تفسيره، لانعدام ضمانات شفافية الفعل أو السلوك الإنساني، سواء بالنسبة إلى الذات الفاعلة، أو بالنسبة إلى الباحث الذي يقوم بعملية التأويل»[11]. لكن، كيف يجري الانتقال من مستوى تأويل المعنى

(9) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 74.

(10) Ibid., p. 5.

(11) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 112.

إلى مستوى التفسير السببي؟ أو بعبارة أخرى، كيف جمع فيبر بين التفهم والتفسير السببي؟

إجابة عن ذلك، يرى فيبر أن أكبر ضمانات الانتقال من التفهم إلى السببية ضرورة حضور نموذج الفعل العقلاني، الذي توظف فيه وسائل مطابقة للغاية التي يفكر فيها الفاعل، بحيث تسمح لنا بفهم حوافزه من جهة، وتطبيق السببية المتمثلة في القدرة على تفسير الغاية التي فكر فيها الفاعل انطلاقًا من الوسائل الملائمة من جهة أخرى. ويقول فيبر في هذا السياق: «يؤسس النشاط أو الفعل النموذجي الصحيح سلسلة من السببية الأكثر تفهمًا، لأنه من الناحية الدلالية أكثر مطابقة»[12]. يصبح الفعل العقلاني الغائي إذًا نموذج الانتقال من مستوى التفهم إلى مستوى التفسير السببي، رافعًا بذلك التفهم من مستواه الذاتي إلى المستوى الموضوعي، وإن ظل هناك اعتراض مفهوم الحرية كخاصية مميزة للسلوك الإنساني بانفلاتها للضوابط السببية. ومع ذلك، يرى فيبر أن جوهر الفعل العقلاني هو الحرية ذاتها، متمثلة في عدم خضوعه لإكراهات مادية؛ فكلما كان الفعل عقلانيًا وليس ميكانيكيًا، كانت علاقته بنتائجه بدهية واضحة؛ إنه السلوك الموجّه عبر قيمة، أو المنضبط لغاية ما، باتّباعه وسيلة مطابقة لها، فالحرية تفترض العقل، وهو بدوره يقتضي الحرية.

بهذه العناصر، قوض فيبر العوائق التي تحول دون تطبيق مناهج علوم الطبيعة، خصوصًا التفسير السببي على أرضية علوم الثقافة المؤدية إلى تعارض وجودي (أنطولوجي) عوض تكامل منهجي.

لكن ينبغي الإشارة إلى أن مفهوم السببية، المطبَّق في علوم الثقافة، ليس هو المفهوم ذاته المستعمل في علوم الطبيعة؛ ذلك أننا بصدد أفعال إنسانية تتسم بالتفرد وقضايا كيفية. من ثم، فإن المسألة لا تعدو أن تكون بمنزلة إسناد فعل أو حادثة كنتيجة مترتبة عن مجموعة من العناصر والعلاقات. يقول فيبر في هذا السياق: «حينما نكون بصدد السببية داخل ظواهر متفردة، فإن المسألة لا تتعلق

---

(12) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 311.

بقوانين، وإنما بعلاقات سببية ملموسة؛ إنها مسألة إسناد وليست مسألة إخضاع الظاهرة لقانون...»[13]؛ فنحن لسنا بإزاء قضايا مجردة كما هي الحال داخل النظرية العلمية، بل بصدد ظواهر متفردة اختيارية. بناء عليه، لم يكن مطلب علوم الثقافة أو غايتها هو معرفة القوانين السببية في ذاتها، لأنها تُعتبر مجرد أداة ووسيلة للبحث؛ إنها تقوم فحسب «بتسهيل عملية الإسناد السببي لعناصر الظاهرة إلى أسبابها الملموسة»[14]، فالقوانين السببية هي بمنزلة أدوات تساعدنا على إدراك العلاقات السببية، وهذا هو المطمح الغائي للتفسير السببي داخل علوم الثقافة.

من هذا المنطلق، رفض فيبر مفهوم القانون العام داخل التفسير السببي في مجال علوم الثقافة، بحيث إنه كلما كانت القوانين عامة ومجردة، كانت فارغة من المضامين المستدعية للمعنى، وبما أن مطلب التفهم هو الوقوف على المعنى من خلال جسر المضامين التي تصبح ذات دلالة داخل الذهن، فلا محالة أن هذه القوانين العامة المجردة عديمة النفع للمطلب السوسيولوجي.

إذا كانت هذه هي حال الموقف الفيبري، المشكك في قيمة القوانين المرتبطة بالسببية، فماذا يُقصد بالتفسير السببي؟

يجيبنا فيبر بأن المقصود بالسببية هو طبيعة العلاقات داخل الظواهر المتفردة، علمًا بأن مفهوم القانون في علم الاجتماع لا يأخذ صبغة أو تعبيرًا رقميًا لأنه غير ذي كمية، إضافة إلى وجود حوافز ذات طبيعة ذهنية؛ فنحن لسنا بصدد قضايا كمية قابلة لأن تحال إلى أرقام ومعدلات في أثناء تفهمها وتفسيرها وإرجائها إلى قوانين مجردة، بقدر ما نحن أمام قضايا كيفية يستحيل على القياس مقارنتها لكونها ذات خاصية ذهنية. ولمّا لم يكن «التفهم هو الواقع، أو أي شيء سوى ما يرتبط بقيمة، ويستحق اسم معرفة»[15]، أصبح مطلبًا فينومينولوجيًا لتفهّم تلك الظواهر المتفردة. وإذا حق هذا، فإن القصد من التفسير السببي لن يكون سوى محاولة الربط بين تلك

(13) Ibid., p. 158.

(14) Ibid., p. 158.

(15) Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Expanded ed. (Durham, NC: Duke University Press, 1987), p. 105.

الحوافز ونتائجها على أرضية الفعل أو السلوك، والتي تجد نموذجها في الفعل العقلاني الغائي؛ إذ ما يهم الباحث في هذه الحالة هو إدراك العلاقات السببية بين الوسائل والغايات، بين القيم أو الحوافز الذهنية وطبيعة الفعل ونتائجه.

ارتأى فيبر أن السببية القانونية تقلل من شأن البحث عن الحوافز، خصوصًا تلك الدراسات الاجتماعية المقتفية آثار السببية في العلوم الدقيقة اللاهثة وراء تحديدات وقوانين محركة للتاريخ يتجلى هنا نقده المستمر للمادية التاريخية في شخص ستاملر؛ إنها مسألة مجحفة في حق الظاهرة الإنسانية بصفة عامة.

على هذا الأساس، كانت معرفة القوانين الاجتماعية لا تعني معرفة الواقع الاجتماعي للظواهر الاجتماعية المتفردة، المتمثلة أساسًا في العلاقات الاجتماعية المحفزة بالمبادئ والقيم الموجِّهة لها. فإذا أخذنا مثال «شخص محفز بعدم اقتناعه بالكلام مع شخص آخر ملوحًا بيده فحسب لكي يحييه من بعيد»، فنحن لسنا أمام طريقة التحية هذه بصدد سلوك آلي، وإنما نحن أمام سلوك إنساني محفز، فالإشارة إلى الحافز هي التفسير، وهذا الأخير يتطلب تخصيص الأسباب؛ إننا أمام علاقات سببية مطابقة بين الحوافز (قيم، معتقدات، أفكار، غايات، أهداف) ووسائل مطابقة لتحقيقها. وتبقى مهمة التفهم السببي هي إدراك تلك العلاقات السببية بعيدًا عن وضع قوانين مجردة عامة متناهية، مع تفرد كل واقعة إنسانية بخصوصيتها.

هذه الأهمية المعطاة للحوافز ودورها في التفسير السببي للواقعة الإنسانية، منحت دارسي فيبر، وعلى رأسهم رنسيمان، الفرصة لانتقاده؛ ففيبر وهب قيمة رفيعة في تحديد السلوك الإنساني، ليجعل منه سببًا مفسرًا للوقائع الإنسانية، مسبغًا على الحوافز الذهنية طابع التوحد مع السلوك، وكأنها قوة روحية دافعة، ما حمل رنسيمان على نعت فيبر بالنفحة المثالية المبنية على تصور الإبيستيمولوجيا الكلاسيكية لمفهوم السببية المرتبطة أساسًا بالأطروحة الكانطية، حيث «البداهة الذاتية للحقيقة الرياضية المنطقية، والتي أثبتت الثورة العلمية مدى هشاشتها، خصوصًا مع غودل (Godel)، والثورة الكوانتية في ما يخص رؤية العالم، والنظرية النسبية. إذ ظلت رؤيته اختزالية بسبب افتراضاته الميكانيكية للعلاقات

السببية»[16]؛ ذلك أن جوهر الخطأ الفيبري هو تلك العلاقة غير السليمة بين الحافز والسبب، إذ لا يستطيع إثباتها على المستوى الاختباري، وإن كانت سليمة من الوجهة المنطقية. ولعل الدافع وراء ذلك هو تصور فيبر مفهوم السببية في علاقتها بمفهوم الفعل، الذي اختزله في الفعل العقلاني. وبقدر ما يكون عقلانيًا، تكون سببيته واضحة وبديهية. يقول فيبر في هذا السياق: «إذا كان المؤرخ يتحدث عن لاعقلنة النشاط الإنساني كعامل يعتم تأويل العلاقات السببية التاريخية، فإنه لا يقارن النشاط التاريخي الاختباري بمآل الطبيعة، وإنما بنموذج النشاط العقلاني الخالص»[17]. ويظهر أن مثال العلاقات السببية هو النشاط العقلاني، فبواسطته يستقيم التفسير السببي، وهو تصور اختزالي للفعل الإنساني يبدو جليًا من خلال إقصائه الأفعال الأخرى التي تظهر ذات صفة لاعقلانية، علمًا بأن التحولات التي أحدثتها المعارف العلمية والمنطقية أثبتت هشاشة كلٍّ من التصور السببي البديهي أو العقلانية الثابتة، من خلال إبراز نسبية الثوابت العقلية، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ وحدة المرجع، بظهور مفهوم قابلية التناقض، ومفهوم الصلاحية الذي يثبت تعدد المعالم ومدى تطابق الأنساق مع ذاتها، والذي لا يعني بالضرورة تطابقها مع مرجعية أخرى كما جرى للهندسات اللاأوقليدية أو نظرية النسبية.

مع ذلك، يرى فيبر أن إمكان التفسير السببي للظواهر المتفردة يظل ناقصًا، خصوصًا حينما تتعدد المظاهر السببية لواقعة ما؛ فالتفسير يظل عاجزًا أمام ذلك الكم اللامتناهي من الأسباب، وآنذاك، ستؤول معرفة الواقع إلى فوضى. وبما أن الأشياء لا تنتج بذاتها معايير تسمح بانتقاء ما هو سبب رئيس وما هو ثانوي، أوكل فيبر هذه المهمة إلى الدلالة المرتبطة بالأفكار القيمية في ترتيب الأسباب المنتقاة التي نراها ذات أهمية، والتي سنسند إليها الدور الأساسي. يقول فيبر في هذا السياق: «حينما نضفي دلالة قيمية على الظواهر المتعددة اللامتناهية، فإن ذلك يجعلها لا محالة معروفة، بحيث تصبح وحدها موضوعًا للتفسير السببي»[18]؛ هكذا، تبرز أهمية «الارتباط - القيمي» ودوره في كشف علاقات ذات أهمية

(16) Runciman, *A Critique*, p. 62.

(17) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 220.

(18) Ibid., p. 157.

وبعثها، فماذا يقصد فيبر بمفهوم «الارتباط - القيمي» وماذا يقصد بالقيمة؟ وما هي طبيعة العلاقة التي تربط القيمة بالواقع.

ثانيًا: الارتباط القيمي

يبدو أن لهذا المفهوم تداعيات؛ إذ ما إن نسمع كلمة القيمة حتى يتبادر إلى أذهاننا كل ما هو معياري في مقابل ما هو موضوعي، حيث تأخذ القيمة صفة ذاتية في مقابل الواقع الذي يأخذ طابعًا موضوعيًا؛ فكلما انفصلت الذات عن الموضوع، تحققت درجة الموضوعية، بخلاف الأحكام الذاتية التي تتصف بطابع قدحي، وهو تصور مستفاد من التأثير الذي مارسته علوم الطبيعة - من خلال صعودها الكاسح - على المعارف الإنسانية الأخرى.

بإزاء هذا التصور، يعرّف فيبر القيمة على النحو التالي: «على خلاف الإحساس المعيش، نقصد بالقيمة حينما يكون هناك مضمون نريد إصدار حكم عليه بوعي سلبي أو إيجابي»[19]، أي أنه عكس مفهوم القيمة عبر إخراجها من صبغتها الذاتية الباطنية، وجعلها موضوعًا خارجيًا، يكتسي مضمونًا يؤهله بذلك لإصدار أحكام واعية، سلبية أكانت سلبية أم إيجابية، فلا نصبح أمام أحكام ذاتية اعتباطية منفلتة لأي ممارسة تقويمية، أو أي فحص اختباري دقيق، بل أمام أحكام مطروحة على محك النقد الموضوعي، نظرًا إلى تشكّلها في صيغة مضامين موضوعية قابلة للاختبار، وعرضها على النقد العلمي الدقيق. بل إن فيبر يعتبر «أن الأحكام القيمية هي جزء من النقاش العلمي»[20]، ويزداد فيبر تسبثًا بأهمية القيم حينما يشخِّص مآل عصر التقدم العلمي والتكنولوجي بعدما تذوق الإنسان من شجرة المعرفة والعلم؛ إذ كانت النتيجة المأساوية عدم قدرة هذا العلم والتقنية المتقدمة الزاحفة على إنتاج المعنى الذي بواسطته يستقيم وجود الإنسان ورؤاه للعالم.

لمّا كانت هذه هي حالة العالم الحديث، اعتبر فيبر أن لا ملجأ ولا بديل من

---

(19) Ibid., p. 63.

(20) Ibid., p. 122.

القيم التي تتكفل بإنتاج المعنى وتختص بهذا الإنتاج، سواء داخل مجالها الخاص أو داخل مجال العلوم الأخرى. وهو يقول: «يبدو أن العناصر الأكثر حميمية للشخصية هي الأحكام القيمية، التي تحدد الفعل وتعطيه معنى وأهمية لحياتنا، بحيث نحس بها كشيء ذي أهمية وثمن موضوعي»[21]. إنها أقرب شيء إلى الإنسان وسلوكاته، إن بتحديداتها وتوجيهاتها، أو بإضفاء معنى عليها. ولمّا كان موضوع علوم الثقافة هو الإنسان، كانت القيم أقرب من جميع المعايير الواقعية التي لا تنفع في توجيه حياته، وهو ما نلحظه في مستوى رفضه الواضح «لأن تعوض بالمعايير العملية بادعائها الصلاحية العلمية»[22]، رافضًا بشكل جذري أن تحل المعايير العملية محل القيم المنسحبة جراء اكتساح المعرفة العلمية، وما أحدثته من انتصارات إلا لسبب كون تلك المعايير العملية لم تقدم سوى أفكار متصارعة ومتناقضة تشتت أكثر مما توحد. وهو أطلق على هذا الصراع ووجهات النظر المتناقضة بفعل احتكامها إلى المعايير العملية اسم «صراع الآلهة»، مدعمة من معاييرها ودوائرها بحسب مستوى ممارساتها. لذلك، «ستظل القيم السامية العليا للاهتمام العملي ذات أهمية حاسمة للتوجيه، والتي يعتمدها النشاط المنظم للفكر كل مرة داخل ميدان علوم الثقافة»[23].

هذه إذًا منطلقات فيبر، حيث تصبح القيمة ذات أهمية كبرى في قياس الواقع، بل وفي إصدار حكم عليه. وربما يؤدي هذا بنا إلى مسألة الموضوعية التي سبق أن أشرنا إليها، فكلما تدخلت القيم في الواقع، ضعفت إمكانية الحكم الموضوعي، لأن بينهما تنافرًا وتباعدًا. ولكي يُبطل فيبر هذا التصور الذي يخفي مقارنة بين الحكم العلمي الموضوعي الذي يستعمل أدوات اصطناعية تجريبية واختبارية، والحكم القيمي الموكول إلى التجربة والإحساس الإنسانيين، نجده ينفي بصفة مطلقة إمكانية تحليل علمي «موضوعي» للحياة الثقافية[24]، وهو ما يجعلنا في نظره أمام تصور قيمي للحياة الثقافية؛ فالتنوع اللانهائي للوقائع الإنسانية وتعددها

---

(21) Ibid., p. 125.

(22) Ibid., p. 29.

(23) Ibid., p. 130.

(24) Ibid., p. 148.

لا يسعهما أن يفضيا لنا بمعان معينة أو يمكناننا من فهمها، إلا إذا قمنا بتقطيع تلك الوقائع عبر إضفاء عناصر قيمية عليها، أو ربطها بقيم معينة، وتلك مسألة تحيلنا إلى مفهوم «الارتباط – القيمي». يقول فيبر في هذا السياق: «إن الثقافة مفهوم قيمي، فالواقعة الاختبارية ثقافة في أعيننا من حيث إننا نربطها بأفكار قيمية»[25]؛ فكلما ربطنا الوقائع بعناصر قيمية دالة، أمكننا الإمساك بها، خصوصًا أنها تأخذ كل مرة لونًا معينًا بحسب القيمة التي نضفيها عليها، أي بحسب القيمة التي نربطها بها. وحتى لا يُفهم من هذا التصور أنه دعوة إلى ذاتية التفهم، عبّر فيبر عن رفضه التأويل السيكولوجي، أو اختزال ما هو سوسيولوجي إلى ما هو نفسي، كي يضمن لمنهج علوم الثقافة موضوعيته الخاصة من وجهة نظر الذات الدارسة.

صحيح أن الفاعل يوجه فعله انطلاقًا من قيم، ويصدر أحكامًا قيمية تجد صدقيتها خلف ظاهرة ثقافية ما لها موضوعيتها وعقلانيتها الخاصة، إلا أن هذه الموضوعية نفسها تقتضي من المؤرخ (أو السوسيولوجي) التمييز بين حكم القيمة (Jugement de Valeur) والارتباط – القيمي (Rapport au Valeur)، لانبعاث الأولى من ذاتية الفاعل، في حين أن الارتباط هو وقوف السوسيولوجي أو المؤرخ على دراسة اللحظة التاريخية في علاقتها بقيم وتصورات، وما تحيل إليه من دلالات بحسب الاهتمام المعرفي للباحث، وهذا هو جوهر التحليل الأكسيولوجي الذي يصلح أساسًا للانتقال من مستوى التفهم إلى مستوى التفسير الذي يبحث عن موضوعية العلاقة الدالة التي يقدمها التأويل التفهمي؛ ذلك أن الاهتمام بسلوك أو ظاهرة يجعلنا نطرح سؤالًا مركزيًا عن مدى أهمية هذه الظاهرة. ولكي نتمكن من تقديم الجواب، نرجع إلى القيم المحايثة لها؛ إذ إن اللجوء إليها يؤهلنا للخطوات الثلاث التالية: انتقاء الموضوع وتحديده بفصل المادة «موضوع بحثنا» عن باقي الأجزاء الأخرى؛ تمييز ما هو أساسي وما هو ثانوي في الظاهرة؛ نصل من خلال هذه الخطوات إلى عناصر الربط السببي بإعطاء الظاهرة المدروسة معنى ما[26].

---

(25) Ibid., p. 154.

(26) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 30.

هكذا تلتقي دلالات الموضوع المتفرد بقيم وتصورات الذات الباحثة، منتجة عملية التفهم؛ فمن خلال هذه الخطوات والإجراءات، نستطيع إدراك مدى أهمية الارتباط القيمي ودوره في الانتقال من مستوى «التفهم» تجنبًا للبُعد الذاتي، إلى التفسير الذي رفضته «علوم الروح» لدى ريكرت، وليصبح التفسير ليس استقراءً وهدفًا لبناء القوانين، بل بحثًا عن المعنى، وإنصاتًا للقيم والتصورات المحركة للأفراد المعنيين بالدراسة (نموذج الطهري كيف يرى علاقته بالعمل، وربط سلوكاته بالقيم الدينية البروتستانتية التي هي جزء من قيم مجتمعه المسيحي).

من ثم كان تناول القيمة لدى الدارس، ليس كما هي حال الفاعل الإنساني موضوع الدراسة، لاتصافها بالعفوية والتلقائية، إنها جزء من حياته الداخلية الحميمية، إذ توجه حياته وسلوكاته، في حين أن الدارس (المؤرخ أو السوسيولوجي) على الرغم أهميتها بالنسبة إليه، «إلا أنه لا يتبعها مباشرة وبشكل تلقائي، فهو يعرضها على وسائط التأويل والتحليل القيمي»[27]، فالهدف من التحليل القيمي المبني أساسًا على الارتباط القيمي، تزويد الباحث بإمكان الاختيار داخل تعدد الوقائع والظواهر الملموسة، حيث يستطيع إصدار أحكام في ضوء تلك القيم على ظواهر معينة من الوجود الإنساني.

مع ذلك لم يسلم فيبر من نقد جذري، فيما يخص التحليل القيمي المبني أساسًا على مفهوم «الارتباط - القيمي» للظواهر، مع العلم أن فيبر يطمح إلى بناء نظرية علمية موضوعية خاصة لعلوم الثقافة عمادها الأساسي، درجة احتكامها إلى الموضوع الذي يحدد طبيعة المنهجية الخاصة به، ذلك أن مفارقة فيبر المنهجية تكمن في هذا التداخل، بين ما هو اختباري واقعي، أي ما هو كائن وموجود (الواقعة أو الحادث)، وبين التحليل الأكسيولوجي المستعين بالدلالات والقيم والمعاني، وهو أمر يخص ما ينبغي أن يكون؛ فالارتباط القيمي يجعل الدارس يقوم بالربط بين عناصر الموضوع ودلالات قيم معيّنة، تجعله يُقصي باقي العناصر الأخرى المكونة لذلك الموضوع، وهو نوع من افتراض ما يجب أن يكون، مثبتًا بذلك التداخل بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في

(27) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 94.

تأسيس الحقيقة العلمية داخل علوم الثقافة. ولمّا كان مستحيلًا الجمع بين ما هو كائن، أي الإنصات إلى الواقع في حيثياته، ودقائقه الحسية والاختبارية من جهة، وما ينبغي أن يكون مما يندرج ضمن عالم التقويم وإضفاء المعاني والدلالات المعيارية القيمية والتصورات الأخلاقية من جهة أخرى، فإن الصرح الفيبري يظل مهدَّدًا في بنائه. يقول رنسيمان في هذا السياق: «ربما يحتاج فيبر إلى عيون بعض القراء كمدافع ضد أولئك الذين ينظرون (مثلي) إلى قيام مذهب الارتباط القيمي على الالتباس بشأن القيم، بل على العكس، نقد فشله في متابعة المسار إلى حد تخليه عن إصراره السابق بشأن التباعد المنطقي بين ما يجب أن يكون (Ought) وما هو كائن (Is)؛ «فجوهر الاعتراض على التحليل القيمي إخلاله بمنطق البحث الموضوعي، أي الالتزام بما هو كائن مع إقصاء الذات عن الموضوع، أو بعبارة أخرى التمييز بين ما هو وصفي (Descriptif) وما هو تعييني (Prescriptif)، وهي إشكالية تجد جذورها لدى الفيلسوف الإنكليزيديفيد هيوم عبّر عنها في كتابه *A Treatise of Human Nature*[28] (رسالة في الطبيعة البشرية) مضمونها ليس هناك ما يلزم الانتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وذلك بسبب غياب رابطة منطقية، مسجلًا غرابة الانتقال مما أسماه قضايا اختبارية عيانية ملموسة، ينطبق عليها المنهج الوصفي، إلى ما هو قيمي، أي ما يجب أن يكون، ينطبق عليها منهج تعييني. ولغياب إمكانية التعليل في هذا الانتقال، فستبطل بلا شك كل محاولة تأسيس تحليل أكسيولوجي أو خطاب قيمي مستند إلى الوقائع، ما جعل رنسيمان يخلص إلى أن «ضمان الموضوعية في هذه الحالة هو تسليم الأحكام القيمية، بالنظر إلى الواقع وما هو كائن كمصدر لجميع تلك التعيينات، ولن يتم هذا إلا بثمن خرق الاختيارات السياسية والأخلاقية التي يعبّر عنها الشخص، علمًا بأنه يظل حرًا في اختياره أي قيمة»[29]. هكذا، يطرح رنسيمان شرطًا قاسيًا في وجه مفهوم الارتباط – القيمي الفيبري؛ ذلك أنه لكي تكون أحكام القيمة ذات صبغة موضوعية، ومن أجل ضمان صدورها بشكل لزومي منطقي عن الواقع، وجب

---

(28) Runciman, *A Critique*, p. 49.

ينظر أيضًا إلى: David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1965), p. 469.

(29) Ibid., p. 50.

تنحية اختيارات الدارس كلها، سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو دينية أو ثقافية. وما دامت القيمة مسألة اختيار إنساني حر قائمة بوجود الإنسان، سواء أكان فاعلًا (موضوع الدراسة) أو دارسًا، فإن هذا المطمح الفيبري يظل في حيز المحال. ومع هذا كله، تبقى هذه الاعتراضات الجذرية قابلة هي الأخرى للتفنيد، ولا سيما أن هذا التصور الهيومي – نسبة إلى هيوم – للقطيعة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، يخفي تصورًا معينًا للعقل، مبنيًا على تقسيم الإنسان إلى مستويات ما هو عقلي وما هو قيمي وما هو حسي وما هو ذاتي، في حين أن هناك وحدة متكاملة تطبع هذا الإنسان وتنعكس على مداركه العقلية؛ إذ لا يمكن الفصل بين ما هو عقلاني قيمي وما هو غائي، بل إن الحكم القيمي يجد سنده في الاستدلال البرهاني، فحينما نقول مثلًا «إن من الأفضل أن تعرف أن التدخين مضر»، فإن هذه القضية تحمل حكمًا قيميًا وحكمًا معرفيًا واقعيًا؛ فعبارة «من الأفضل أن تعرف» تتضمن حكمًا قيميًا، في حين أن عبارة «التدخين مضر» حكم معرفي واقعي، لأن التجربة والواقع يثبتان ذلك. إنها إذًا قضية أو عبارة تجمع بين ما ينبغي أن يكون (الحكم القيمي) وما هو كائن (الحكم المعرفي الواقعي)[30].

على أساس هذا التداخل، يرى فيبر أن القيم جزء لا يتجزأ من أي حادثة ثقافية، بل إن القيم هي التي تزود تلك الوقائع بمعنًى بعد أن كانت بلا معنى، وهو أمر يحيلنا إلى المفهوم الفيبري التالي.

ثالثًا: الدلالة الثقافية

يرى فيبر أننا لا نقصد بالدلالة الثقافية الأسباب السيكولوجية لانتقاء الظواهر المتفردة كهدف للوصف التاريخي، وإنما الرجوع إلى الأسباب المعقولة، التي تشكل عنصرًا صالحًا لهذا الوصف كتقرير ومعاينة علمية للواقع الاختباري؛ إذ تُتخَذ الدلالة الثقافية غاية وهدفًا «بحيث يؤدي بنا فهم تلك الغايات إلى فهم

---

(30) للمزيد من التوضيح في هذا السياق، يُراجع: Philippe de Lara, «Le Sociologue et la raison,» *Critique*, no. 593 (Octobre 1996).

الذهنيات»[31]؛ وعليه، كانت كل غاية بمنزلة سبب داخل لحظة زمنية، ووفق نسيج ثقافي له سلطته في توجيه عقلية الناس والتحكم فيها. وهنا تبرز أهمية الثقافة ودورها الاستثماري في تفهّم ظواهر عدة، سواء بالنسبة إلى المجتمع الذي ينتمي إليه الدارس أو إلى المجتمعات الغريبة عنه. يقول فيبر في هذا السياق، معرفًا الثقافة، بـ «أنها من وجهة رؤية الإنسان، كخط مستقيم متناه يقوم الفكر باستثماره من حيث أهميته ودلالته بالنسبة إلى مآل العالم اللامتناهي والغريب عن كل دلالة»[32]. يخفي هذا التعريف الفيبري لمفهوم الثقافة بوادر منهج العقلنة، بتمكين العقل الإنساني من استيعاب عناصر الواقع. لكن كيف يجري ذلك؟

إذا كان العقل الإنساني محدودًا من حيث مستوى الأفكار، فهو غير قادر على الإمساك بجميع المضامين الصحيحة؛ إذ تمنعه محدوديته من أن يكون مرآة أو صورة تعكس ما يوجد في الواقع، إلا أن هذا لا يمنعه من القيام بعملية انتقاء الوقائع الملموسة وعزلها، وهو شكل من أشكال العقلنة. يظهر ذلك من خلال قدرته التجريدية لهذا الواقع الملموس عبر مفهوم الكلية، والذي يعطيه صلاحية إعادة تأسيس تلك الوقائع، «فالعقل ليس من مهماته اكتشاف الوقائع، بل إن هدفه إعطاؤها دلالة من خلال ربطها بقيمنا الفكرية»[33]؛ فالواقع مضمون العقل، إنه محايث لشعورنا ولا يمكن أن يوجد خارج الوعي الإنساني الذي يمارس عليه عملية الانتقاء بما هو صورة ذهنية.

بهذا المستوى التركيبي بين الشكل والمضمون، تصبح المعرفة المعقلنة للواقع موضوعية بتجسيد المضامين في الوقائع من جهة، وتصورية الشكل في تجريد الواقع الملموس من جهة أخرى. يقول فيبر: «ترجع معارفنا إلى شكل مقولاتي للواقع؛ فالتصورات المادية لا تتكون من الأحاسيس مباشرة، بل من وقائع، كما أن الحكم على هذه الوقائع يجري عبر مقولات»[34]. فالمعرفة

---

(31) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, Suivie de Foucault révolutionne l'histoire*, L'Univers historique (Paris: Seuil, 1971), p. 124.

(32) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 160.

(33) Lowell L. Bennion, *Max Weber's Methodology* (Paris: Les Presses modernes, 1933), p. 167.

(34) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 63.

الموضوعية هي في نظر فيبر سيرورة إعطاء أشكال لمضامين، مميزًا بذلك بين ثلاثة مضامين: ما يسمى «الأحاسيس المباشرة» ثم «الوقائع الملموسة» وأخيرًا «التمثيل المنهجي للوقائع»، أو ما يُعرف بالتصورات العلمية.

وربما نصل إلى مسألة أساسية داخل الأطروحة الفيبرية، ألا وهي نزعته الأنثروبولوجية العقلانية؛ إذ بتجسيد الإنسان هذه القيم والدلالات الثقافية – من خلال ربط أفعاله بقيم ودلالات ذات معان – فإنه يجعل الفعل الإنساني مركز هذا الاهتمام؛ كما أنه يجعل هذا النمط من المعرفة مختلفًا كليًا عن نمط المعرفة العلمية، لاهتمام النمط الأول بالواقع الداخلي (أي الحوافز والدوافع) أو ما يشكل أسباب الفعل الإنساني الذي يعطيه في الآن عينه دلالته الذاتية: إنه منطق الفهم (Understand)، بينما يقتضي النمط الثاني منطق الإحاطة (grasp) والتمكن من الحوادث (منهج المعرفة العلمية)؛ إذ نقف مع فيبر بين حوادث تقع في ذهن الإنسان وأخرى تقع خارج ذهن الإنسان، فالأولى أفكار وحوافز وأحاسيس، والثانية موضوعات فيزيائية لسيرورة الطبيعة؛ لذلك، إن ما يناقض الطبيعة هو مفهوم الثقافة باعتبارها ظاهرة ملموسة يختص بها الكائن الإنساني.

من هذه الزاوية، طرح ديتر هاينريش (D. Heinrich) أن أسس الميتودولوجية الفيبرية لعلوم الثقافة هي أنثروبولوجيًا بعدم دعوته إلى صلاحية مطلقة في تحديده مفهوم الموضوعية، بقدر ما طرح إمكانية الصلاحية الاختبارية للقيم التي تقود البحث التاريخي والاجتماعي. يدعم فيبر هذه الرؤية قائلًا: «من دون اعتقاد العالم في دلالة المضمون الثقافي، فإن العمل والاشتغال على معرفة الواقع المتفرد لن تكون لهما جدوى»[35].

على هذا الأساس يرى هاينريش أن ما يشكل وحدة النسق الفيبري المنهجي هو نزعته الأنثروبولوجية: «صحيح أن المنهجية الفيبرية ابتدأت بالتمييز المنطقي بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة، وهي مسألة أساسية للخصائص الأنثروبولوجية للوجود الإنساني في اختلافه عن الطبيعة؛ فالإنسان كائن عقلاني يجد ميولًا

(35) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 162.

ضرورية لتحيين عقله داخل الثقافة»[36]. لكن هذا البُعد الأنثروبولوجي يجعل طبيعة معرفة تلك الحوادث والوقائع غير متطابقة معرفيًا، كما أن القيم غير واضحة من حيث الاستعمال الموضوعي، ما حدا بأحد المهتمين بالمنهجية الفيبرية إلى القول «إن الموضوعية الفيبرية المبنية أساسًا على الدلالة الثقافية عير ممكنة»[37].

على الرغم من ذلك، نجد فيبر يدافع عن هذه الموضوعية؛ إذ في استطاعة القيم الثقافية أن تؤدي الدور الذي يؤديه التجريد في ميدان العلوم. يقول توني نيجري: «يمكن القول إن القيم الثقافية في العلوم الاجتماعية تؤدي دور التجريد العلمي أو هي الإطار المنطقي الثقافي لها»[38]؛ لذلك، يطلِق فيبر تعبير العلوم الثقافية على كل ما يعبّر عن وجهات نظر تتصل بالقيم التي تشكل موضوع التحليل، والسبب في ذلك أنه إذا كانت العلوم تتجرد من الأحكام القيمية، فإنها دائمًا في حاجة للاتصال بالقيم، وهو شرط منطقي لإنشاء مفاهيم النمط المثالي.

ليست الموضوعية المعرفية إذًا انعكاسًا للواقع أو القيم، بل هي نتاج لدرجة إدماج اختيار معيّن مع القدرة على التكيف مع الواقع في أثناء القيام بالبحث السوسيولوجي أو التاريخي، الأمر الذي جعل فيبر يفرد علوم الثقافة «بموضوعية خاصة متمثلة في الانطلاق من افتراضات ذاتية، ما لا يعني اختلاف المعنى من شخص لآخر، لأن الذي يتغير هو درجة الاهتمام بموضوع البحث وحدوده داخل لاتناهي الترابطات السببية»[39]؛ ففيبر أكد حرية العالم حين لا يتقيد بهذه القيم أو تلك، ويلتزم بالمعرفة التاريخية، وهو غير مسؤول إلا عن القيم التي يختارها، لأن الاختيار يعطي الظواهر دلالتها المنطقية.

يمكن أن يجرنا هذا إلى بعض عيوب مفهوم الدلالة الثقافية، خصوصًا إيمان فيبر بإقحام التقديرات التقويمية. ولمّا كانت شروط موضوعية الاستقصاء

---

(36) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 106.

(37) Bennion, *Max Weber's Methodology*, p. 168.

(38) توني نيجري، «ماكس فيبر مكتشف العبث في العصر الحديث»، مجلة **المنار**، العدد 26-27 (شباط/ فبراير - آذار/ مارس 1987)، ص 144.

(39) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 164.

الأنثروبولوجي هي، بحسب ليفي ستروس، إقامة مسافة بين الذات الدارسة وثقافتها، بل والتنصل منها إجرائيًا - إن أمكن - بغية فهم الثقافات الأخرى، فإننا نجد هذا الأمر يتعذر مع الدلالة الثقافية. والأدهى من ذلك أنه لن يؤدي إلا إلى إقحام ثقافة الدارس وإعادة تكريسها في أثناء تناوله موضوعاته، لأنه لن يقوم سوى بتقطيع أجزاء الثقافات الأخرى مع هيكلتها بحسب ثقافته.

هكذا يتلاشى النسق الثقافي المدروس، وتحل محله أحكام قيمية تقديرية مقحَمة عبر ربط الثقافة المدروسة بثقافة وقيم الدارس. ونحن لن نصبح أمام نظرية اجتماعية، وإنما أمام قيم اجتماعية، وشتان بين النظرية المستندة إلى وقائع وفرضيات مبنية على العالم الاختباري وقيم مستندة إلى آراء ذاتية، وهذا ما جعل رنسيمان يخلص إلى الحقيقة التالية المشكِّكة في البناء المنهجي الفيبري المتمثلة في «الخلط بين الافتراضات النظرية كمطلب علمي والأحكام القيمية المسبقة»[40]؛ فمن المعلوم أن ليس هناك نظرية في السوسيولوجيا كما هي الحال بالنسبة إلى الفيزيائي أو الكيميائي بانطلاقتهما من افتراضات تملي عليهما جوهر فرضيات العمل، في حين أن مصدر افتراضات عالِم الاجتماع ذو ارتباط بمعيار الدلالة الثقافية. في هذه الحالة، لن تكون طريقة دراسة الواقع الاجتماعي سوى الانطلاقة من وجهة نظر أفكار إنسانية؛ إذ تمثل المضامين القيمية لتصوراتنا جوهر اهتمامنا بالمادة الموجِّهة لتفكيرنا، وهنا يبرز جوهر المغالطة الفيبرية بإيهامنا بعلمية علوم الثقافة من خلال ادعائه «المطابقة بين علوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، علمًا باشتقاق الافتراضات العلمية المسبقة من الواقع، في حين تُشتق الافتراضات النظرية لعلم الاجتماع من الأفكار الثقافية القيمية للذات الدارس»[41]، خصوصًا أن مهمة الافتراض المسبق في علوم الثقافة هي «إعطاء دلالة منطقية لمبدأ معرفة الظواهر المتفردة، شرط الارتقاء والتسامي داخل كل علم يختص بالثقافة؛ فالأمر لا يرجع إلى الاعتقاد في وجود قيمة ما في هذه الثقافة أو تلك، بقدر ما يكمن في

---

(40) Runciman, *A Critique*, p. 48.

(41) Ibid., p. 40.

كوننا كائنات ثقافية تتمتع بقوة وإرادة اتخاذ موقف محدد من العالم»[42]، فكيف لافتراضات مشتقة من أفكار الباحث وتصوراته أن تعطينا أرضية لمعرفة الظواهر، بل أن تضفي معنى على تلك المظاهر الثقافية؟ ألن يؤدي هذا إلى إعادة إنتاج مركزية عرقية ثقافية؟

لكي ينفلت فيبر من عقال هذا الاعتراض المشكك ومن أجل إثبات موضوعية طريقة تعرف الباحث إلى الظواهر ذات الدلالات، نجده يسعى إلى البحث عن الوظيفة والبنية المنطقية للمفاهيم المستعملة داخل علوم الثقافة، مع تحديده الطبيعة النظرية المتميزة لهذه المفاهيم في ما يخص معرفة الحوادث والوقائع الثقافية، وهي مسألة تقودنا إلى إحدى الإشكاليات الفيبرية الكبرى بصدد مسألة العلاقة بين المفاهيم والقضايا السوسيولوجية من جهة، والوقائع الاختبارية العينية من جهة أخرى، باقتراحه استناد الباحث إلى مفهوم النمط المثالي كحل لهذه العلاقة.

رابعًا: النمط المثالي

ما هي حقيقة علاقة النمط المثالي بمنهج العقلنة؟

أشرنا من قبل إلى ثقل أثر المنهجية الفيبرية في تناوله إشكالية العقلنة، ويرجع ذلك إلى طبيعة تمفصلاتها المبنية على أسس عقلانية. بل إن إشكالية العقلنة مدينة في معظم أجزائها لهذه المفاهيم المنهجية، كالفهم والارتباط القيمي ومفهوم النمط المثالي، وهي عناصر تُمكّننا من فهم كيفية الانتقال من مستوى عقلنة المنهج إلى مستوى منهج العقلنة في مسار التفكير الفيبري.

لذلك، سنروم أحد هذه المكونات المنهجية التي كان لها كبير الأثر في بناء مفهوم العقلنة، وهو مفهوم النمط المثالي الذي يمثل نقطة مركزية أساسية في التفكير الإبيستيمولوجي والمنهجي لدى فيبر، فكيف بُني هذا المفهوم؟ وما هي خصوصيته؟

(42) نيجري، «ماكس فيبر»، ص 142.

يعرّف فيبر النمط المثالي بـ «أنه جدول من الفكر؛ إنه غير الواقع التاريخي أو الواقع الأصيل، ويصلح على الأقل خطاطة ننظم من خلالها الواقع تحت عنوان مثالي، فهو بلا أي دلالة سوى كونه تصورًا مثاليًا خالصًا ومحدودًا، نقيس من خلاله الواقع لتوضيح المضمون الاختباري لبعض العناصر المهمة التي نقارنها به»(43). إنه حصيلة انتقاء مجموعة من الأفكار والمفاهيم الخالصة جرى عزلها عبر مجموعة من المعطيات والحوادث الواقعية والتاريخية جُرّدت في صور مثالية لمقاربة الواقع. إنها تجميع وتركيب لمجموعة من الخصائص المرتبطة بظاهرة عبر مراحل مختلفة وفي شروط معينة، بحيث تغدو هذه المعطيات المجردة عقليًا عن جذورها وحيثياتها الواقعية الأصيلة أداة لتنظيم هذا الواقع وترتيبه من جديد.

يبدو أننا أمام علاقة جدلية في تشكّل النمط المثالي بشأن كيفية انطلاقته في صورة الجدل الأفلاطوني الصاعد، انطلاقًا مما هو حسي واقعي، وصولًا إلى ما هو عقلي مجرد في شكل مفهوم مثالي، ليصبح بدوره أداة لمقاربة الوقائع وتصنيفها. إنه شكل من أشكال قياس الواقع للتثبت من درجة التطابق معه أو الانحراف عنه. لذلك كانت مهمة النمط المثالي مساعدتنا في وصف هذا الواقع استنادًا إلى مفاهيمه العقلانية من خلال محاولة فهم ذلك الواقع وتفسيره بطريقة سببية، وهو أمر يختلف جذريًا عن التحليل الأكسيولوجي الذي يستحضر الأحكام القيمية.

لعل الغاية من بناء النمط المثالي هو بعده الاستكشافي، لكونه أداة تساعد الباحث على إيجاد العناصر السببية المساهمة في خلق الظاهرة. وبما أن فيبر أعطاه صبغة جدول فكري في أثناء تعريفه له، فإنه يبعد عن أن يكون فرضية بقدر ما هو خطاطة تنحصر مهمتها في توجيه فرضياتنا وتأطيرها.

يقدم فيبر نموذجًا لهذه الأداة الاستكشافية من خلال «لوحة مثالية للتحول من شكل الاقتصاد الحرفي إلى الشكل الرأسمالي، على أساس بعض العوامل البسيطة، كندرة الأراضي والانفجار السكاني وتدفق المعادن الثمينة وعملية عقلنة السلوك داخل الحياة. ولمعرفة ما إذا كان المسار الاختباري للتطور هو نفسه كما

---

(43) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 176.

قمنا ببنائه، ينبغي التحقق عبر هذه الوسيلة الاستكشافية»[44]. هكذا يجري التحقق من فرضية معيّنة تُطرح في البدء حول ما إذا كان هناك علاقة بين النظام الحرفي والرأسمالية العقلانية بتوظيف مجموعة من الفرضيات لإثبات هذا التحول، مع عرضها على الحقائق التاريخية؛ إذ كلما كان بناء النمط المثالي مطابقًا لمسار واقع الأشياء، ثبتت العلاقة العلية وصحة الفرضية، وكلما كان العكس توضحت هشاشتها. فما البناء في النهاية سوى «محاولة منهجية لإسناد تطور تاريخي ما لأسبابه التاريخية»[45]. وليس النمط المثالي هو الواقع، لكونه يجمع بين عناصر مبعثرة لغياب علاقة تربط بين الانفجار السكاني وتدفق المعادن الثمينة، أو بين ندرة الأراضي وعملية عقلنة السلوك، لكن الأساسي هو تلك الصورة الكلية الشاملة المحصل عليها من تجميع هذه العناصر وتركيبها بتوظيف أداة التجريد للجمع بين مختلف عناصر الظاهرة.

إن النمط المثالي أداة استنباط للمعنى العام والشمولي للظاهرة من خلال الوقوف على وجوه التشابه بينها، والمقارنة بين عناصر اختلافها. إلا أن هذا لا يعني أن النمط المثالي هو تمثُّل مجرد للظاهرة أو صورة لها بقدر ما هو خطاطة نظرية؛ إنه أكثر قربًا لتجربة التصور والتمثل منه للواقع أو للشيء في ذاته. ومع ذلك، فإن عملية التجريد هذه تعتمد على اختيار بعض الجوانب الواقعية الملموسة، موضوع النظر، وما يميزها في شكلها من الظواهر الأخرى.

ربما يجد النمط المثالي أصوله في النمط المثالي العلمي، وهو «نوع من فعل التمثل أو تصور الأشياء ذهنيًا بصبغة كمالية تصبح بمقتضاه كيانات معنوية مع تحيينها في إطار فرضيات، وهو أمر درجت عليه العلوم الفيزيائية»[46]، إلا أن الفارق جوهري بين النمط المثالي داخل علوم الطبيعة المستندة إلى معطيات اختبارية دقيقة تتحول بمقتضاها إلى معادلات وقوانين قابلة للاستقراء والتعميم من جهة، والنمط المثالي في علوم الثقافة من جهة أخرى، إذ يظل الأخير أقل تدقيقًا

(44) Ibid., p. 187.

(45) Ibid., p. 188.

(46) Runciman, *A Critique*, p. 34.

ما دام المشكل يبدأ حينما يعتبر فيبر أن الثقافة «متطورة ولا نهائية، وأن عالِم الاجتماع لا يستطيع وضع قوانين عامة، كما أنه لا يستطيع بناء تفسيراته من دون الارتباط بالفرضيات الضمنية للقيم»[47]؛ فالافتراضات المبنية داخل النمط المثالي في حاجة مستمرة إلى سند ومبررات صحيحة واقعية، وهذا ما جعل رنسيمان - أحد المهتمين بالمنهجية الفيبرية - يسجل فشل فيبر في إيجاد دعائم وضوابط تحتية لإسناد تلك الأنماط والتصورات المثالية؛ إذ «يخلط بين الأحكام القيمية التي تستند إليها تلك المفاهيم، والافتراضات النظرية العلمية المسبقة المستندة إلى الوقائع»[48]، وهو خلط جعله يعتقد استفراد العلوم الاجتماعية وحدها بالنماذج والأنماط المثالية، وهذا في نظر رنسيمان دليل على غرابة النمط المثالي لا في علوم الطبيعة بل في علوم الثقافة.

يردّ فيبر على هذا الاعتراض باعتباره النمط المثالي بمنزلة نتيجة؛ إنه محاولة إعطاء المعقولية لمجموعة من المفاهيم المتشكلة في مجال علوم الثقافة، كالدين والهيمنة والبيروقراطية... لأنها تحمل عناصر العقلنة. وقد أكدها ريمون آرون بصدد تحديده مفهوم النمط المثالي قائلًا: «تؤكد الأنماط المثالية كل الجهد المبذول لفهم طبيعة العقلنة الداخلية، وذلك بإعادة تأسيس تلك العقلنة بواسطة مادة غير مشكّلة...»[49].

ما هو أثر النمط المثالي في بناء منهج العقلنة من جهة، وأثره في نظرية الأفعال من جهة أخرى؟

يميز فيبر بين ثلاثة أنواع من التصورات التي تضم النمط المثالي، فهناك:

«أ- النمط المثالي للحالات الفردية، كالرأسمالية، والتي تتمثل في كونها واقعة تاريخية شمولية متفردة لأنها تختص فقط بالغرب الحديث.

---

(47) Ibid., p. 36.

(48) Ibid., p. 37.

(49) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967), p. 560.

ب- النمط المثالي بما هو مجموعة من العناصر المجردة عن الوقائع التاريخية والتي توجد في عدد كبير من اللحظات والحوادث المهمة في تركيبها، مثال هذا النمط البيروقراطية كمظهر للمؤسسات السياسية، والتي لا تطرح نسقًا محكمًا ولا تقدم نظامًا متكاملًا، وإنما توجد دلالتها ومؤشراتها بشكل متعدد.

ج- النمط المثالي المبني الذي يعاد بناؤه بشكل عقلاني لسلوكات ذات خصائص فريدة، فليست النظرية الاقتصادية مثلًا سوى مجموعة من الأنماط المثالية التي أعيد بناؤها والمتمثلة في سلوكات الفاعلين الاقتصاديين والمفاهيم الملازمة، كالإنتاج والسعر والقيمة»[50].

نستنتج من خلال هذا التصنيف للأنماط المثالية اشتراكها في خاصية أنها «نتاج اصطفاء تارك وراءه كل المتناقضات، أي إن النمط المثالي تشكيل للتصورات المتفردة من حيث إنها تسمح بالدراسة الفردانية للتاريخ»[51].

تسمح قيمة النمط المثالي بالمفارقة بين الفعل الواقعي والفعل العقلاني، وفيما وراء ذلك تسمح بتأسيس تصنيف أشكال النشاطات والسلوكات بحسب درجتها القصوى والدنيا في العقلنة. هنا «تبرز أطروحة فيبر الفردية للفعل العقلاني؛ فالعقلنة تعني نمط الفعل الفردي المنسجم. لذلك، فالنمط المثالي الفيبري هو بمنزلة حوار صريح ضد الهيغلية بمنهجها الجدلي الذي يجمع بين المتناقضات كشرط لعملية العقلنة»[52]؛ إذ يرى هيغل أن سيرورة التاريخ نتاج لما هو عقلاني وما ليس عقلانيًا، والذي يُعتبر في العمق تجليًا للعقل المطلق، في حين يرى فيبر - خلافًا لهذه الشمولية التي تمزج بين العقل واللاعقل - أن العقلنة تعني نمط الفعل الفردي المنسجم مع الأهداف والغايات، ومع القيم التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها.

---

(50) Ibid., p. 251.

(51) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 51.

(52) Ibid., p. 52.

على هذا الأساس تُطرح الرؤية التراتبية لأنماط الفعل، ليصير الفعل العقلاني معيارًا للفهم الصحيح والواضح، في حين يلتبس التفهم كأداة منهجية مع الأفعال الأخرى، لأنه مطابق للفعل العقلاني فحسب. ويعلل فيبر هذا بالمقولة التالية: «إن بناء نمط الفعل العقلاني الخالص يساعد السوسيولوجي على تكوين نمط مثالي يستحق ذلك التفهم الواضح الخالي من الغموض»[53]. بل إنه يضيف إلى ذلك «أنه مقارنة مع هذا النمط، يمكن فهم المسار الذي من خلاله يتأثر بعض الأفعال بعوامل لاعقلانية وبجميع الأنواع، سواء كانت عاطفية أو أخطاء، والتي يمكن اعتبارها انحرافًا عن نمط السلوك العقلاني الخالص»[54]. لذلك، فإن الفعل اللاعقلاني لا يمثل سوى انحراف وانكسار داخل عالم العقلنة؛ إذ «يستلزم التفهم الصحيح للمعنى الدلالي للفعل وجود مرجعية تجعله يلج خانة الفعل الإنساني، حيث يكون الفاعل مطلعًا عليها، موجهًا سلوكه من خلالها»[55].

لهذا، يصبح الفعل والدلالة والمعنى القابل للعقلانية الفعلَ العقلاني الغائي، المتطابقة وسائله مع الغايات المستهدفة من الفاعل.

نستنتج إذًا أن المنهجية الفيبرية بعقلانيتها وتجريديتها كان لها كبير الأثر في تناول فيبر قضايا عدة، بل إن هذه المنهجية الفردانية كان لها أثر في أطروحته المركزية لنظرية الأفعال، التي من خلالها تحددت معالم إشكالية العقلنة الفيبرية، موضوع الأبواب المقبلة، بالتفصيل.

بعد هذه الخلاصات، تتبادر إلى ذهننا أسئلة واستنتاجات تدور حول أهمية «وجود البِنى الجماعية كمعطى مستقل عن الفعل الفردي»[56] من جهة، ومن جهة أخرى حول كيفية تمكّن فيبر من تأطير سيرورة العقلنة التي عرفها المجتمع الغربي، انطلاقًا من رصده الفعل الفردي الذي تؤكده المنهجية الفردانية.

---

(53) Weber, *Economy and Society*, p. 8.

(54) Ibid., p. 6.

(55) Ibid., p. 7.

(56) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 99.

يجيبنا فيبر بـ «إنما تعني مفاهيم مثل الدولة الإقطاعية، أو ما يشابهها، لعالِم الاجتماع عمومًا مقولات ترمز إلى أنواع معيّنة من أنواع التعاون الإنساني»[57]؛ فهو يفسر الجماعي ويعلله بالفردي، ويعتبر التشكيلات الاجتماعية كالدولة والمنظمات الحرفية والمؤسسات تطورات وجملة النشاطات النوعية لأشخاص متفردين.

لربما جواب ذلك هو عند الباحثة كاترين كوليو – تيلين (C. Colliot-Thélène)، التي تُرجع السبب في محاولة فيبر تجنّب التفسيرات الخاطئة إلى «الابتعاد عن كل إغراء يحمل على إلصاق بنية ذوات مستقلة بهذه الوحدات»[58]. وربما يعود إلى ثقل مفهوم التفهم بتأسيسه تصورات بشأن مفاهيم مثل السلطة والسيطرة، انطلاقًا من العلاقات الفردية الجزئية. لذلك، نجد حين يعرّف مفهوم السلطة مثلًا أنه يعتبرها «احتمال فرد في أثناء علاقته الاجتماعية لتحقيق إرادته الخاصة وسط هذه العلاقة على الرغم من وجود مقاومة، ولا يهم بعد ذلك الشيء الذي يستند إليه هذا الاحتمال»[59]؛ فهو لا يحاول إرجاع هذا المفهوم إلى بِنى جماعية أو تصورات كبرى تقوم بتذويبه وعدم فهمه فهمًا واقعيًا كما هو، كما أنه لا يرجع إلى الأفعال الفردية بجزئياتها ودقائقها لكي يؤسس عليها مفاهيمه.

المنهجية الفردانية لا تولي الشروط المصاحبة والمحددة للفعل عناية، سواء أكان الفعل عقلانيًا أم تقليديًا، وإنما تهتم بمقاصد ذلك الفعل؛ فالبِنى الجماعية لا تُعتبر كليات دالة في ذاتها، بل تُعتبر شروطًا خارجية للنشاط الإنساني من حيث الدلالة التي ترتبط بالمعنى والتوجه الذاتي للفاعلين ومصالحهم؛ «فالفردانية المنهجية إن كانت تهتم بالأفراد، فهي تهتم بإعادة بناء سيرورة تموضع النشاط»[60].

(57) Weber, *Economy and Society*, p. 439.

(58) كوليو – تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، ص 28.

(59) Weber, *Economy and Society*, p. 56.

(60) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 87.

يترتب عن هذه الوضعية المنهجية بعض النتائج التي ستؤثر في تصورات فيبر بخصوص نظرية الأفعال؛ ذلك أن البِنى الجماعية ترجع إلى النشاطات الفردية؛ إذ باجتماع الأفعال الفردية تتشكل الظواهر الجماعية، وهذا يتبين جليًا من خلال تعبير لفيبر يقول فيه: «يحدث نادرًا أن يتوجه النشاط، ولا سيما النشاط الاجتماعي، فحسب، انطلاقًا من هذا أو ذاك من أنواع النشاطات»[61]؛ فالأفعال الفردية هي التي تضمن من الناحية المنهجية تفهّم تلك النشاطات، بل تفسير جميع الظواهر الاجتماعية؛ ففي نظر فيبر أن ما يجعله يحد من النماذج الأربعة للأفعال ليس هو الفعالية الموضوعية، بل الدلالة الذاتية؛ إذ ليست النمذجة (typology) الفيبرية للأفعال ذات طابع تصنيفي، لكن لها أيضًا قيمة دينامية ما دامت عملية العقلنة نتيجة منطقية لانكشاف هذه الأفعال الأربعة. وهي أفعال متراتبة غير متساوية، نظرًا إلى طبيعة المنهجية الفردانية، فنجد الفعل العقلاني بحسب الغاية، والفعل العقلاني بحسب القيم، ثم الفعل التقليدي، وأخيرًا الفعل الوجداني.

إن الفعل العقلاني الغائي هو قمة النشاطات وأعلاها تفهمًا بشكل مباشر، في حين تحتاج الأفعال الأخرى إلى آليات ووسائط لكي نتمكن من تفهمها. ومن جملة هذه الوسائط الفعل العقلاني الغائي ذاته. يقول فيبر في هذا السياق: «تصلح العقلنة الغائية بالضبط كنمط مثالي لقدرتها على تقويم ما هو لاعقلاني غائي»[62]؛ فكل شرح لسيرورة «لاعقلانية» يفرض علينا قبل كل شيء أن نعرف كيف كان يمكن التصرف في الحالات القصوى العقلانية والنموذجية لعقلانية مطلقة من حيث الغاية والصواب.

يصير النشاط أو الفعل العقلاني الغائي أكمل نشاط يقوم على معنى، ويصير في الوقت نفسه الأداة المنهجية التي يبنى بها النموذج المثالي، والتي بواسطتها يُفهَم باقي الأفعال والسلوكات الأخرى.

هذا المستوى من التراتب الخاضع لضغط العقلنة جعل فيبر يربط المستويين

---

(61) Weber, *Economy and Society*, p. 24.

(62) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 306.

الأولين من الأفعال بمفهوم «المجتمع»، حيث العلاقة مؤسَّسة على توافق المصالح ومحفزة عقلانيًا (غائيًا أو قيميًا)، في حين أن المستويين الأخيرين من الأفعال (التقليدي والوجداني) اللذين يقرنهما بمفهوم «الجماعة» تنبني العلاقة فيهما على الإحساس الذاتي أو الوجداني للمشاركين الذين ينتمون إلى الجماعة ذاتها»[63].

نلاحظ أن هذا النوع من التصور لا يخرج عن الأدبيات السوسيولوجية والأنثروبولوجية للقرن التاسع عشر، المتأثرة بالنزعة المركزية الأوروبية، كأعمال فرديناند تونيز (F. Tonnies) وبرول (L. Breul)، ويظهر ذلك جليًا من خلال النموذج المكتمل الذي يقدمه فيبر، أي النشاط العقلاني - الغائي، وهو الصورة التي يتميز بها العالم الغربي الحديث. فإذا كان النشاط العقلاني الغائي هو مقياس التمييز بين أنواع الأفعال وأنواع المجتمعات، فإن المدنية التي جعلت هذا النمط من النشاط نموذجًا للعقلانية تصبح غاية كل مدنية أخرى بشكل عام. ويعبّر فيبر عن ذلك حيث يقول: «بفضل المقارنة مع النموذج المثالي، يصبح المجال ممكنًا لتحديد ما هو غير عقلاني وإلهام سببي لسد القصور»[64]. مع ذلك، فإن صيغة التصنيف الفيبري المطلقة للأفعال الأربعة في استخلاص ما هو عقلاني، ترجع بالأساس إلى الوظيفة التحيزية للنمط المثالي؛ إذ بواسطته يتم قياس الأفعال الأخرى؛ ففيبر يضع قطائع داخل أنماط النشاط الإنساني لما ينكره من تعددية الأفعال الإنسانية داخل منطق الوحدة، أو ما سمّاه بودون الإنسان الاجتماعي (homos sociologicus)[65]. ومن ثم، فإن هذه المنهجية تحول دون إسناد جميع الأفعال إلى دلالتها التاريخية، وهو ما جعل العقلنة المترتبة عنها تُنعت بالعقلنة الصورية ما دام فيبر يتقصى تطابق وسائل السلوكات وغاياته فحسب، من دون اعتبار موضوعي لها.

---

(63) Weber, *Economy and Society*, p. 40.

(64) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 315.

(65) Raymond Boudon & François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1982).

يرى راينو «إنكار المنهجية الفردانية المجتمع كحقيقة أولى للسوسيولوجيا كما طرحها دوركهايم وتونيز»[66]؛ وعلى فيبر الاعتراف بمكانة البِنى الجماعية، بل تحديدها، لا لأنها نتائج، بل لأنها مرجعيات ضرورية تُفرض على الأفراد؛ ذلك أن هذه المنهجية بانتمائها إلى الحقل السوسيولوجي نسيت إحدى البداهات الأساسية التي تشكل موضوع هذا الحقل، ألا وهو المجتمع؛ فهي تعتبره مجرد إفراز للأفراد، ولعل هذا ما جعل ليو شتراوس في كتابه **الحق الطبيعي والتاريخ** (*Natural Right and the History*) يتخوف من أن يصبح الباحث الاجتماعي أو المؤرخ ضحية للاستيهامات وتأويلات الأفراد الذين يدرسهم «عوض ابتلاع تصورات الأفراد وخيالهم. لذا، يجب التمييز بين الفكرة التي يضعها أو يتصورها الأشخاص بشأن السلطة، مثلًا، وحقيقة السلطة كما هي»[67].

خلاصات

– أثر المناخ العام والنقاش الدائر حول العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر في المنهجية الفيبرية، وهي بدورها أثّرت في تصوره لمفهوم العقلنة.

– إن العقلانية خاصية مشتركة بين المفاهيم المؤسسة للمنهجية الفيبرية، ويتمثل ذلك في النقاط التالية:

• تكمن موضوعية التفهم عند فيبر في كونه تأويلًا لـ «وعي الفاعل»، في حين أن التفسير هو بمنزلة تأويل «السلوك الفاعل»، حيث إن بداهتهما ووضوحهما مرتبطان فقط بالفعل العقلاني الغائي الذي تتطابق فيه الوسائل مع الغايات.

• حضور البُعد الأنثروبولوجي داخل المنهجية الفيبرية من خلال إبراز مفهوم الدلالة الثقافية، وتجاوز قصور العقل عبر عملية انتقاء الوقائع في علاقتها بقيم ودلالات ثقافية معينة، حيث تكون السلوكات مطابقة للسياق الذي أنتجت فيه.

(66) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 94.

(67) Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, p. 128.

- إبراز دور النمط المثالي كإعادة بناء السلوكات والوقائع عبر تنميطها وترتيبها بحسب درجتها العليا في العقلنة.

- انعكاسات النمط المثالي، بما هي منهجية فردانية تنطلق من الخاص لبناء العام، عبر انتقاء الأفعال وعزلها لتصير العقلنة نتاج أعلى مستويات هذه الأفعال.

- تحديد أهمية الفعل العقلاني في:

– التمييز بين الأفعال لكونه معيارًا لقياس الأفعال الأخرى.

– الفصل بين أنواع المجتمعات.

الفصل الثالث

العقلنة ونظرية الفعل

فيما نحن نفصّل القول في المنهجية الفيبرية، استوقفتنا بشكل لافت نظرية الفعل والنشاطات الإنسانية.

نعم، أراد فيبر بناء علوم إنسانية على غرار العلوم الطبيعية، فأقصى جميع الأحكام القيمية، وعوضها بمفهوم العلاقة بالقيمة. إلا أن هذا لم يمنع انفلات العلوم الإنسانية من الدراسة والارتباط بقضايا ذات خصائص قيمية، أو التطرق إلى مجموعة من العلاقات الإنسانية ذات الأبعاد الذاتية، وهذه العناصر هي ما يسميها فيبر عالم الفعل الإنساني؛ إذ إن هذه العلاقات وهذه الأفعال من حيث كونها موضوعًا للسوسيولوجيا تفرض منهجًا خاصًا على خلاف العلوم الطبيعية؛ فالفعل الإنساني يُدرس كأمر فعلي لا كفعل طبيعي، أي تحكمه علاقات سببية وقوانين ثابتة. لذلك، فهي ليست علاقة طبيعية أو فيزيقية بل هي سببية إنسانية؛ ذلك أن منطق هذه السببية يتيح إمكانية فهم الأفعال الإنسانية وعقلنتها.

البحث عن أسباب الفعل ليس تتابعًا للظواهر انطلاقًا من علاقات سببية، كما هي الحال داخل العلوم الطبيعية، بل هو عملية انتقاء واختيار بعض الأفعال ذات الأهمية، وذلك بالرجوع إلى دلالتها الثقافية. وهنا يكمن الدور الأساسي للعلاقة والارتباط بالقيم في توجيه البحث، ما جعلها تسمّى السببية الإنسانية.

يصبح تفسير سبب الفعل إذًا هو البحث والمواجهة بين الحوافز المختلفة

والدلالات الثقافية والقيمية التي تكمن وراءه، ومن ثم كان «الفعل الحر الإرادي هو بالضبط الفعل العقلاني»[1]، أي المسيّر عبر قيمة، أو المنضبط لغاية ما، أو ذلك الذي يوازي بين الغايات والوسائل ويطابقها، حيث تعطي دلالة الفعل الإنساني العلاقات المؤسسة عبر العلوم الاجتماعية بداهة لا تستطيع العلاقة الميكانيكية توفيرها.

ما هي إذًا هذه البداهة؟ وكيف يمكن تأسيسها؟ للإجابة عن هذين السؤالين، نلفي فيبر قد حدد بعض الأشكال الأساسية التي من خلالها ينظم الفعل الإنساني أسبابه ودوافعه، لينحصر عنصر البداهة داخل العلوم الإنسانية في المؤشرات التي تعتمد عليها، وذلك عبر التركيز على وصف دلالة الفعل انطلاقًا من القوانين الداخلية التي تحكمه.

لكن قبل التطرق إلى التصنيف الفيبري للأفعال، نود طرح السؤالين التاليين: ماذا يقصد فيبر بالفعل الإنساني عامة والفعل الاجتماعي خاصة؟ وما هي خصائصهما ومواصفاتهما؟

عرفت المدارس السوسيولوجية تيارين بارزين تقاسما تصورين معيّنين للمجتمع: التصور **الأول** هو ما يُعرف بالنظريات «الكلية الإنصهارية» (holistic)، يبدأ بالمجتمع ككل، معتبرًا إياه شيئًا أكبر من مجموع الأفراد والعناصر المكوّنة له، ومن ثم، فإن المجتمع هو الذي «يحدد الأفعال لأنها جزء منه»[2].

أما التصور **الثاني**، الذي أطلق عليه ألان تورين، في إطار التقسيم الأنطولوجي الكلاسيكي [المادي/ المثالي]، اسم المثالية السوسيولوجية، فيضم تصورًا فردانيًا (Individualiste) للمجتمع يبدأ بالأفراد، ويرى المجتمع نتاجًا لأفعال وحصيلة الفعل الفردي. وما الاتجاهات الحالية والمذاهب المعاصرة،

---

(1) Alasdair C. MacIntyre, *Against the Self-images of the Age: Essays on the Ideology and Philosophy*, 2nd impression (London: Duckworth, 1983), p. 192.

(2) إيان كريب، **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هبرماس**، محمد حسين غلوم (ترجمة)، محمد عصفور (مراجعة)، سلسلة عالم المعرفة 244 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 42.

بما في ذلك تشكيلية غيدنز ووظيفية هبرماس الجديدة ومدرسته النقدية، إلا محاولات للتوفيق بين نظريات البنية الكلية في مقابل نظريات الفعل التي نجد منطلقها وأسسها مع التراث الفيبري.

تنطلق نظرية الفعل الفيبرية إذًا من فرضية أساسية تتمثل في إنكار وجود المجتمع والأنساق الاجتماعية بصفتها كيانات مستقلة. وإلى جانب هذه الاستقلالية يُطرح سؤال عريض: إذا كان المجتمع غير قادر على أن يوجد بكيفية مستقلة بذاته، فكيف وجِدت العلاقات الاجتماعية المنضبطة النمطية والمتواترة التي تمكّن من تحديد الكيانات الاجتماعية البادية للعيان؟

للإجابة عن هذا السؤال، نرى أن الأطروحة الفيبرية ترفض مسألة التمايز بين الفكرة والممارسة، من حيث إظهارها وحدة الفعل الاجتماعي: «إنها تقوم بعزل مجموعات من طبيعة مختلفة ولكنها محددة دائمًا. بهذا، لا يظهر المجتمع كخلاصة لوضعية مادية ولا كجسد من الأفكار والمبادئ، بل كشبكة من العلاقات بين العناصر المكونة له»[3]. هنا تبرز صلاحية النعت الذي أعطاه تورين لهذا التوجه بالمثالية السوسيولوجية؛ فهي ترى الظواهر الاجتماعية من خلال العلاقات، وهذه الأخيرة من خلال الأفعال، والأفعال عبر المبادئ والقيم والحوافز الموجهة، لكأن المجتمع تسيّره أفكار ومبادئ وقيم لا غير، أكثر من كونه بِنى مادية تحكمه وتضبطه.

المثالية السوسيولوجية - بالمعنى الذي أعطاه تورين - هي التي ستجعل مفهوم العقلنة رهين نظرية الفعل من خلال ربطها بمفاهيم وقيم تؤطر تصورات الفاعلين تجاه العالم والوجود من جهة، وتوجه سلوكاتهم العملية من جهة أخرى؛ فالعقلنة هي نتاج الفعل ونياته لا نتاج بِنى مادية اقتصادية: «إننا أمام منهجية فردية تزعم أن تفسير الظواهر الإجتماعية - بما في ذلك العقلنة - أمر مستحيل، إلا بإرجاعها إلى الأفراد المكونين لها، على اعتبار أنها تتكون من تفاعل الأفراد

(3) Alain Touraine, «Action Collective,» dans: Peter F. Baumberger (sous la dir.), *Encyclopedia universalis* (Paris: Encyclopaedia universalis, 1990), p. 235.

بعضهم مع بعض، بما يحمل هؤلاء من قيم وأهداف وخصائص»[4]؛ إذ تنتفي قيمة البناءات الكلية والتصورات الكلية للمجتمع، والتي تقصي العناصر الأساسية لهذا الكل، كما عبر فيبر عن ذلك بقوله «إن كل بناء وظيفي ينطلق من الكل ليس سوى عمل أولي من حيث نفعيته وضرورته، ولا نقاش فيه إذا تم بشكل صحيح»[5]. وستتولد عن خصوصية هذه المنهجية الفيبرية المؤسِّسة لنظرية الفعل مدارس مثل نظريات الاختيار العقلاني والتفاعلية الرمزية والظاهراتية ومنهجية النظام الاجتماعي (الأتنوميتودولوجيا)، وهي اتجاهات تنكر الاستقلالية الوجودية للمجتمع عن أفراده المكونين له، بل إن معرفة المجتمع في ضوء هذه التيارات – مع التحولات التي يعرفها – تقتضي فهم التحولات، والوقوف على المراحل التي عرفها الفعل الإنساني من مستواه البدائي التقليدي إلى مستواه العقلاني الحديث.

لذلك، سيهتم علم الاجتماع بالفعل الذي يعرّفه فيبر «بذلك السلوك الذي يربطه الفاعل بمعنى ذاتي»؛ فهو نشاط ينطوي حين أدائه على معنى. ويقول فيبر في هذا الصدد «إن المعنى ذو طبيعة ذاتية، وهو ليس ذا طبيعة موضوعية (أي صحيح) وليس 'صادقًا'، ما يجعل الاختلاف قائمًا بين العلوم الاختبارية للنشاط (مثل السوسيولوجيا والتاريخ) والعلوم الدوغمائية (كالقانون، المنطق، الأخلاق، وعلم الإستطيقا) التي تبحث عن اكتشاف المعنى الصائب والصالح لموضوعاتها»[6]، فلا يفترض في المعنى الذاتي الذي يعطيه الأفراد لأفعالهم عنصرَي الصحة والصواب، لأننا في هذه الحالة نكون أمام علوم تهتم بما ينبغي أن يكون، وما دامت السوسيولوجيا تهتم بما هو كائن، فإن المسألة لا تتعدى البحث عن المعنى بعيدًا عن مستوى التقويم.

بهذا، يغدو الفعل سلوكًا مقترنًا بمعنى يضفيه الفاعل عليه؛ إنه شيء أنضج وأعلى من السلوك، حيث إن التصور الفيبري للفعل يفترض عالم «الأفكار والقيم

---

(4) كريب، **النظرية الاجتماعية**، ص 110.

(5) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 19.

(6) Ibid., p. 4.

الباطنية». وقد شبّه باري هاندس، أحد المختصين بالأعمال الفيبرية، «هذا التقسيم بين الفعل والسلوك بثنائية الطبيعة والثقافة؛ فالفعل ينتمي إلى عالم الثقافة، عالم الإنسان، أما السلوك، فهو ينتمي في معظم أجزائه إلى عالم الطبيعة، إنه يأتي في مرتبة ثانية بعد الفعل»[7].

على هذا الأساس، يرى فيبر أن الفعل الاجتماعي يستوجب حضور الآخرين كأفراد فاعلين أو كأشخاص غير متعارفين. ونموذج ذلك هو «النقد حينما يكون وسيلة للتبادل بين مجموعة من الأشخاص لا يتعارفون»[8]؛ إذ ليس كلّ صنف من الأفعال اجتماعيًا، فربما يكون الفعل غير اجتماعي وله دلالة، كأن يتوجه السلوك الفردي نحو موضوع جامد، وكذا بعض السلوكات الذاتية، كالسلوك الديني الذي لا يكون اجتماعيًا حينما يرتكز على التأمل فحسب أو على الصلاة الفردية.

إن الفعل الاجتماعي فعل موجه نحو الآخر من حيث المعنى، من مثل «ارتطام دراجتين لمتسابقين يمكن اعتباره أمرًا طبيعيًا، لكن ما يهم فيبر هو محاولتهما تجنب الصدام كيفما كان: خصامًا/ صراعًا/ مناقشة يعقب ذلك الارتطام، وفي هذه الأثناء نصبح أمام فعل اجتماعي»[9]. من هذا المنطلق يصبح الفعل اجتماعيًا عبر المعنى الذي يعطيه له الفاعل في ارتباطه بسلوكات أشخاص آخرين. «إن ما هو مهم وأساسي داخل هذا النوع من النشاط هو حضور التوجه الدلالي المتمثل في الانتظارات والترقبات التي تتركها سلوكات الآخر المحددة، كذلك فرص التوفيق التي نقدرها لمصلحتنا»[10]. يعتمد الفعل الاجتماعي إذًا على حضور عنصر - التوجه الدلالي - حيث تحمل سلوكات الأفراد توجهات دلالية تجعلها تكتسي معنًى معينًا من جهة، كما أنها تجعل الأفعال تنبني على عنصر الانتظار الذي تتركه سلوكات الآخر من جهة ثانية. لذلك، ليس هناك تعارض

---

(7) Barry Hindess, «Rationality and the Characterization of Modern Society,» in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London; Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 139.

(8) Weber, *Economy and Society*, p. 22.

(9) Ibid., p. 23.

(10) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 321.

بين المعنى الذاتي للفعل الفردي والانتظارات التي تخلقها أفعال وسلوكات الآخرين. يقول فيبر في هذا الصدد: «في الحقيقة، إن السلوك المؤسس بصفة خاصة على الانتظارات والترقبات التي تخلقها نشاطات الآخرين لا تفقر المعنى الذاتي الممكن للنشاط الاجتماعي»(11). إن ما يجعل النشاط أو الفعل الاجتماعي يختلف عن النشاط الجماعي، ليس ذلك التوجه الدلالي المرافق للترقبات فحسب، بل حضور عنصر القاعدة أيضًا، وهو عنصر أساسي في توجهات الأفراد وسلوكاتهم. في هذا السياق نجد فيبر يبرز قيمة هذه القاعدة، «ذلك أن النشاط الموجه بطريقة ذاتية دلالية من خلال قاعدة مؤسسة، يعني أولًا أن النشاط الفعلي للأفراد المندمجين بصفة اجتماعية يلائم بطريقة موضوعية النشاط الذي يرونه من وجهة ذاتية»(12). يبدو أن القاعدة تجمع بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي داخل النشاط الاجتماعي، حيث يلتقي المعنى الذاتي للفعل مع عنصر القاعدة التي يخضع لها الأفراد. ولعل السبب، في نظر فيبر، هو قابلية القاعدة للفهم والتأويل بطرق متعددة من مختلف الأفراد المندمجين اجتماعيًا، ويبرهن فيبر على هذه القوة المهيمنة للقاعدة «بالشخص الذي يغش في أثناء اللعب، فهو يظل اجتماعيًا عنصرًا مشاركًا في اللعبة، ومثله القاتل، فعلى الرغم من خرقه القواعد بطريقة واعية وذات دلالة ذاتية، فإنه يوجه فعله عبر هذه القواعد ومن خلالها، ولا أدل على ذلك من محاولته إخفاء فعله»(13). يظل الفعل الاجتماعي مطابقًا للقواعد، خصوصًا حينما تنظم السلوكات بأسلوب يتناسب والانتظارات والترقبات المماثلة للآخر، وبهذا فإن التطابق مع القواعد يؤدي لا محالة إلى جعل الأفعال كلها مؤوَّلة ومفهومة بطريقة واحدة.

تصبح عملية التنشئة الاجتماعية والاندماج في المجتمع رهينة درجة احترام القواعد وانتظامها من حيث الانتظارات والترقبات الذاتية للآخرين، خصوصًا من ناحية النتائج. وهنا تبرز القيمة المنهجية الفيبرية في درجة تأطيرها نظرية الفعل الاجتماعي «من خلال عنصر 'الإمكانية الموضوعية'، إذ تخدم من الوجهة

---

(11) Ibid., p. 323.

(12) Ibid., p. 323.

(13) Ibid., p. 324.

الدلالية أسس الانتظارات الذاتية للأشخاص»[14]؛ فالفعل الاجتماعي هو فعل ينتظم عبر علاقة اجتماعية، أو كما يقول آرون: «نقول بأن هناك علاقة اجتماعية، حيثما يكون فعل كل واحد مرتبطًا بمواقف واستعدادات الطرف الآخر، لدرجة أن الأفعال تصبح موجهة بشكل متبادل»[15].

غير أن فيبر يبعد إمكانية كون الفعل الاجتماعي مجرد محاكاة لأفعال الآخرين، وذلك عبر التأثر بهم، ويقدم مثال تهاطل الأمطار فوق عدد كثير من الناس الذين يفتحون مظلاتهم في الشارع؛ فهذا الفعل، أي فتح المظلات، لا يعني أن بعضهم يقلد بعضهم الآخر، بقدر أن ما هناك حاجة إلى الاحتماء من المطر؛ فهو يلح على اختزال العلاقات الاجتماعية ونسبها دائمًا إلى أفعال الأفراد، مع العلم أن هذا الفعل الأخير يستدعي، بحسب فيبر، السيكولوجيا، لكونه غير موجَّه إلى الآخر؛ إنه يدخل في إطار سيكولوجيا الجموع. ومع ذلك، وضع فيبر معايير لتحديد الفعل الاجتماعي، «فالتقاء الناس وتجمّعهم لا يعنيان اتخاذهم صبغة اجتماعية، مثلما أن الفعل المبني على ردة الفعل ليس بفعل اجتماعي. أضف إليه باقي الأفعال الموجّهة للأشياء، وإن تضمنت دلالات ذاتية، كما لا يُعتبر الفعل المتأثر بالآخرين فعلًا اجتماعيًا»[16]. ولعل إقصاء فيبر هذه الأفعال من دائرة الفعل الاجتماعي يرجع إلى إخضاعها لمقاييس ومعايير نجملها في العناصر التالية: غياب المضمون الدلالي في أثناء القيام بالفعل وتوجيهه/ حضور الآخر؛ غياب عنصر الترقب والانتظار الذي ينبني عليه الفعل؛ غياب عنصر القاعدة. وهي كلها مقاييس تؤهل للانتقال بالفعل من دائرة الفردي إلى دائرة الاجتماعي، والتحول من الفعل الجماعي إلى الفعل الاجتماعي، وهذا هو الأساسي بالنسبة إلى فيبر.

تلك إذًا هي العناصر التي بواسطتها تتشكل العلاقات الاجتماعية، علمًا بأن هذه الأخيرة «تتجاوز مسألة العيش المشترك، أو الجوار، أو مسألة التحام، أو تناقض

---

(14) Ibid., p. 325.

(15) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967), p. 551.

(16) Weber, *Economy and Society*, pp. 23-24.

الأفراد، بقدر ما يهم حضور ذلك المضمون الدلالي بين أولئك الأفراد»[17]؛ آنذاك يمكن أن تسمى علاقة اجتماعية. وكما رأينا، فإن فيبر لا يهمه إن كان المعنى الذي يسقطه الفاعل على فعله صحيحًا أو صادقًا، ولا يعبأ بطبيعة المضمون الدلالي، مركِّزًا على درجة استهدافهما من العناصر المشاركة في العلاقة؛ إنهما أداتان تجعلان البعض يضبط سلوكه انطلاقًا من البعض الآخر. والمضمون الدلالي يسمح بعلاقة اجتماعية تقوم على عنصر التبادل، لكن لا يمكن فهم هذه العلاقة الاجتماعية - في نظر فيبر - إلا بإرجاعها إلى أفعال الأفراد بحيث يجري تحليل تلك الأفعال باعتبارها نتائج لما هو فردي؛ إذ يقول في هذا الصدد: «إنه من الواجب التعامل مع الجماعات الاجتماعية، كالدول والمجتمعات والمؤسسات التعاونية، من حيث كونها تضم أفرادًا مشخصين. لذلك، استوجب من الناحية السوسيولوجية اعتبار هذه الجماعات بشكل متفرد نتاجًا للأفعال الفردية الشخصية...»[18].

أراد فيبر تأطير أشكال الفعل الاجتماعي بأسس علمية موضوعية، حيث يقول: «إننا بصفة عامة أمام مجموعات ذات دلالة قابلة للتفهم، وبالتالي نعتبر عملية تفهمها تفسيرًا لما يقع للنشاط»[19]. إلا أننا نجد، في أثناء عملية التفهم وطريقة الاستيعاب للمعنى/ القيم، الفردية الإنسانية منهجيةً فيبرية حاضرة، سواء من جهة تحديد الفعل الاجتماعي أو من جهة الفاعل الحر «موضوع الوعي»؛ فالفعل يضم كلًّا من التحديدات الطبيعية والأفكار، وهي عناصر متداخلة ومعقدة، الشيء الذي جعل فيبر يعتبر أن هناك أفعالًا إنسانية متعددة ذات دلالات سوسيولوجية، وقد قسمها إلى أربعة أفعال إنسانية.

لكن قبل تعريف هذه الأفعال الإنسانية الأربعة وتحديدها، يستلزم طرح بعض الأسئلة التي نرى أننا بمحاولتنا الإجابة عنها نكون قد رصدنا عناصر إشكالية هذا الفصل المتعلق بنظرية الفعل والعقلنة.

(17) Ibid., p. 27.

(18) Ibid., p. 13.

(19) Ibid., p. 9.

ما المقاييس التي اعتمدها فيبر في تصنيفه للأفعال وترتيبها؟

ما المحددات النظرية والخلفيات المنهجية التي جعلته يصنف نمط الأفعال الأربعة وفق طريقة معينة دون أخرى؟

ما طبيعة العلاقة التي تربط بين تصنيفاته هذه؟

أخيرًا، ما العلاقة الرابطة بين مفهوم العقلنة ونظرية الأفعال؟ أو بعبارة أخرى، ما هي العلاقة الرابطة بين نظرية الفعل وإشكالية العقلنة؟

أولًا: نظرية الفعل الفيبرية

يبتدئ فيبر بـ**الفعل العقلاني - الغائي** (Zwekrational)، وهو يشكل النقطة المرجعية لباقي الأفعال الأخرى، حيث يشرح طبيعته المتمثلة في ترقبه سلوك الآخر داخل مجال معين؛ هذا الترقب الذي يُعتبر شرطًا أو وسيلة لبلوغ الفاعل غاياته المحسوبة وخطواته العقلانية[20].

تتجسد عقلانيته في الهدف المطلوب، في موازاة ما ينتظره الفرد من العالم الخارجي ومن الآخرين، وبالنظر أخيرًا إلى التطابق بين المطلب والنتيجة؛ فالفعل العقلاني الغائي يتحدد حينما يوجَّه النشاط الإنساني انطلاقًا من ضبط الغايات والوسائل، مع النتائج المترتبة عنهما، بحيث يعرف مطابقة عقلانية بين وسائله وغاياته من ناحية، والغايات والنتائج المترتبة عنها من ناحية أخرى، وأخيرًا بين الغايات المختلفة الممكنة. ولا يحدث هذا في نظر فيبر بتعابير وجدانية أو تقليدية، «فإذا كان القرار مثلًا بين الغايات والنتائج المتنافسة في ما بينها موجهًا بطريقة عقلنة القيم، فإن النشاط في هذه الحالة لاعقلاني من حيث الغاية باستثناء مستوى الوسائل»[21]، وهذا يؤدي بنا إلى المستوى الثاني من الأفعال، أي **الفعل العقلاني - القيمي** (Wertrational) الذي يبلوره الاعتقاد الواعي بقيمة داخلية غير

---

(20) Ibid., p. 24.

(21) Ibid., p. 26.

مشروطة، سواء كانت أخلاقية أو جمالية أو دينية، أو سلوكًا آخر محددًا ومقتصرًا على ذاته ومستقلًا عن النجاح[22].

يتميز هذا الفعل العقلاني القيمي بحضور عنصر الوعي الذاتي للقيم الباطنية التي تقوده وتوجهه كفعل، إضافة إلى وجود اتساق في التخطيط والتوجيه.

إنه فعل لا يعير اهتمامًا للنتائج المترتبة عنه بقدر اهتمامه بمصلحة المعتقدات التي ينبني عليها، ولذلك فإن الفعل العقلاني – القيمي يبرز نتيجة أوامر وواجبات إلزامية، مثل الشرف – الجمال – توجهات دينية...، وهو فعل لاعقلاني من وجهة نظر الفعل العقلاني – الغائي لسببين: السبب **الأول** إعطاؤه دلالة مطلقة للقيمة التي توجه سلوكه، والسبب **الثاني** عدم تأمله في النتائج إلا بشكل ضئيل، لأن ما يهمه هو القيم الباطنية للفعل، كالاعتقاد الخالص في الخير الأسمى أو الواجب الأسمى أو الجمال...[23]

مع ذلك، يبقى الفعل العقلاني – القيمي مختلفًا عن الفعل الوجداني لتميزه بحضور عنصر الوعي الذاتي، أو ما يسميه فيبر بالتأسيس الواعي لنقط توجّه النشاط الداخلي؛ فهو أقل مرتبة من المستوى **الثالث**، أي **الفعل العقلاني الغائي**، لكنه أعلى مرتبة مقارنة بالفعل الوجداني.

ما هو الفعل الوجداني؟ يجيبنا فيبر بأنه نمط من الفعل يتحدد عبر العواطف والوضعية الإحساسية للفاعل. وهو يقف على حدود ما نسميه التوجه الدلالي. ولئن تعداه أحيانًا، فإنه لا يمتلك التحكم في ردات أفعاله التي تكون نتيجة بعض المؤشرات الخاصة.

يرى فيبر أن هذا المستوى من الأفعال يقرب عملية عقلنة القيمة أو النشاط العقلاني – القيمي؛ إذ يقول: «إنهما يشتركان في أن جوهر النشاط ومعناه لا يكمنان في النتيجة، وإنما في النشاط ذاته. إنه ذو طبيعة محددة»[24]. إلا أن الاختلاف يقبع

(22) Ibid., p. 24.

(23) Ibid., p. 26.

(24) Ibid., p. 25.

في اهتمام الفعل الوجداني باللحظة فحسب، من دون الاهتمام بالنتيجة، وهو محاولة لتهدئة الإحساس وطمأنته في اللحظة التي يقع فيها. في المقابل، نجد الفعل العقلاني القيمي الذي لا يُعتبر ردة فعل وإنما يُعتبر اختيارًا واعيًا؛ إنه انصياع للأوامر، لذا فهو لا يراعي مسألة النتائج. بعد هذه المستويات الثلاثة يأتي المستوى **الرابع**، وهو **نمط الفعل التقليدي** المحدَّد بفعل عملية التعود؛ إنه ردة فعل مباشرة للمؤشرات الاعتيادية التي تقود السلوك وتتكرر بشكل متتابع. ويرجع هذا – في نظر فيبر – إلى جسامة القوة الاعتيادية للأفعال اليومية التي أصبح الناس معتادين عليها.

يرى فيبر تستر هذا المستوى من الفعل واندماجه أحيانًا داخل نمط الفعل العقلاني – القيمي، وذلك بحسب درجات الوعي – الذاتي التي تتدخل في تصويب الفعل التقليدي وعقلنته. يبدو إذًا هذا المستوى لأشكال الفعل الإنساني ومستوياته انطلاقًا من وجهة سيرورة عملية العقلنة؛ هذه العملية التي تنطلق من درجة الصفر، على حد تعبير راينو، وكأنها مراحل مستمرة من السالب إلى الموجب[25]، أي من الفعل التقليدي، كفعل بسيط يسلك الفرد داخله بشكل مطابق لتمثلات التقاليد، ثم الفعل الوجداني الذي لا يبرح مجال العواطف ليصل إلى الفعل العقلاني – القيمي الذي يشكل تغيرًا حاسمًا، حيث يدعو إلى مسؤولية الذات الفاعلة، وأخيرًا الفعل العقلاني – الغائي الذي يفترض استقلالية تامة للذات، وإرادة حرة تختار الأهداف وتعين الوسائل الملائمة، وتمكن من التوقع. وربما نجد تمييزًا آخر لهذا التصنيف الفيبري عند شلوشتر، «حيث يميز بين الفعل الاعتيادي التقليدي وغير الاعتيادي، أي العفوي التلقائي 'الوجداني' من جهة، والفعل المقيّد بقواعد معيارية 'العقلاني – القيمي' ونقيضه المقيد بقواعد تقنية 'العقلاني – الغائي' من جهة أخرى»[26]، بحيث لا يتجاوز الفعل الروتيني التقليدي والفعل العفوي التلقائي الوجداني كلاهما مجال ردات الأفعال، سواء الميكانيكية أو التلقائية الفورية، وهو نعت استنقاصي إذ يغيّب عنصرَي الوعي والإرادة.

---

(25) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 134.

(26) Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996), p. 248.

مع هذا، يرى فيبر أن بتجميع هذه الأفعال الفردية نحصل على ظواهر اجتماعية وجماعية، بل يرى أيضًا أن تفسير الظواهر الاجتماعية لا يجري إلا عبر هذه الأفعال الأربعة؛ فجميع الوحدات الجماعية تُرجَع إلى نشاطات وأفعال محددة تعطيها النشأة، بإعادتها إلى الفعل الوجداني مثلًا، أو العقلاني الغائي. ومع ذلك، يرى فيبر أن هذه التصنيفات للأفعال غير مكتملة، بل هي مجرد أنماط مثالية خالصة أساسًا لخدمة أغراض البحث السوسيولوجي[27].

تكمن قوة نظرية الفعل الفيبرية في، **أولًا**، ادعائها القدرة على الانتقال من مستوى نظرية خاصة بالفعل إلى مستوى نظرية عامة بشأن المجتمع، وذلك عبر تركيزها على البُعد الميتودولوجي عوض البُعد الأنطولوجي للفردانية، حيث أسبقية تفسير الفعل الفردي في علاقته بالظاهرة الاجتماعية؛ **ثانيًا**، في ملاءمتها للمشكلات المرتبطة بين المستوى الميكروسوسيولوجي والمستوى الماكروسوسيولوجي، بإعطاء الأهمية لنتائج الفعل الفرد المقصودة وغير المقصودة للفعل الفردي التي تؤهل التحليل السوسيولوجي للانتقال من المستوى الميكروسوسيولوجي إلى المستوى الماكروسوسيولوجي»[28]. على هذا الأساس يخلص غولدثورب إلى كون نظرية الفعل العقلانية الفيبرية تنبني على أسس عقلنة قوية في مقابل العقلنة الضعيفة، لأنها مرتبطة في نظره بعقلنة الوضعية مقابل عقلنة الإجراء؛ **ثالثًا**، في ادعائها تقديم نظرية عامة متكاملة بشأن المجتمع، ويقول في هذا الصدد: «تظهر قوة العقلنة في مستلزماتها حينما تمتد إلى غايات الفاعلين بذواتهم واعتقاداتهم، بحيث يفترض توافر الفاعل على كم هائل من المعرفة تجعله قادرًا على الرصد الدقيق لطبيعة الأوضاع، كل ذلك من أجل الزيادة في الترقب»[29]. أصبح المجتمع عند فيبر حصيلة هذه الأفعال ومدى تفاعلها إلى درجة أن مفاهيم مثل الأمة والدولة والأسرة يمكن أن تجد هي الأخرى تفسيرها داخل الأنماط الأربعة للفعل الإنساني.

(27) Weber, *Economy and Society*, p. 20.

(28) John H. Goldthorpe, «Rational Action Theory for Sociology,» *British Journal of Sociology*, vol. 49, no. 2 (June 1998), p. 167.

(29) Ibid., p. 170.

ثانيًا: المنهج الفرداني والاقتصادي وأثرهما في نظرية الفعل الفيبرية

يرجع سبب التصنيف الفيبري المتراتب للأفعال إلى مسألتين اثنتين: **الأولى** تتمثل في المنهجية الفردانية، وهي منهجية استنتاجية، تجتهد في استنتاج الملاحظات التاريخية انطلاقًا من أوّليات أساسها «الفعل الفردي». لذلك، لا نستغرب إذا راهن فيبر بهذا التصنيف على فهم أنساق التمثلات الدينية في الحضارات، وعلى صعيد آخر فَهْم أثر عملية عقلنة الديانات المتعالية.

المنهجية الفردانية تجعل الفرد – الكائن الحقيقي – هو المنطلق، أو بمنزلة وحدة مستقلة معطاة خارج التاريخ والمجتمع. وهي تعتبر أن في الإمكان استنتاج المصالح والاختيارات والأهداف الفردية من دون صعوبة، انطلاقًا من قراراته واعترافاته الواعية. لذلك، فإنها منهجية تنبعث من رؤية أنثروبولوجية خيالية، وذلك بافتراضها أن اختيارات الفاعل العقلانية متحررة من جميع الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وهذا تصور ضيق جدًا في نظرة بيار بورديو إلى معقولية الممارسات؛ إذ يجهل تاريخ الفاعلين الفردي والجماعي، الذي تتكون من خلاله البِنى الموضوعية التي تنتجهم وينزعون هم نحو إعادة إنتاجها[30]، أو كما عبّر عن ذلك بول فاين من أن «ليس الوعي هو دائمًا مفتاح الفعل، فنحن نعيش بلا تشكيل منطق لأفعالنا وسلوكاتنا، لأن التصورات تكون متضمنة في الفعل والسلوك أحيانًا، ويكون هناك هناك مسافة بين الوعي والفعل في أحيان أخرى. لذلك، فإن الفعل الإنساني محكوم بتجاوز وعيه»[31]. على هذا الأساس يستخلص فاين أن الوعي التاريخي ليس هو سبب أو أساس الفعل، وبالتالي ليس هو دائمًا مقياسًا لبناء وإعادة بناء مجموع السلوكات التاريخية، وهذا ما دفع بودون، في إطار ممارسته جينالوجيا القيم وأنساق القيم، «حيث إنه يربطها بدلالاتها التاريخية وتحطيم

---

(30) بيير بورديو و ج. د. ڤاكونت، **أسئلة علم الاجتماع: في علم الاجتماع الانعكاسي**، عبد الجليل الكَور (ترجمة)، محمد بودودو (إشراف ومراجعة)، سلسلة المعرفة الاجتماعية (الدار البيضاء: دار توبقال، 1997)، ص 89.

(31) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire, Suivie de Foucault révolutionne l'histoire*, L'Univers historique (Paris: Seuil, 1971), p. 128.

الوهم الذي يجعل منها منطلقات ومعطيات غير قابلة للاختزال»[32]؛ فالحديث عن نشاط أو فعل خالص [الفعل العقلاني القيمي]، يستوجب ضرورة الحديث عن الشروط والسياقات المحددة لتلك القيم. وجلو هذه العناصر المعقدة لتداخل القيم والمعتقدات من جهة، والمصالح والأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى يجعلنا نضع التصنيفات الفيبرية المبنية على الوعي في إطارها النسبي.

من ثم، كان الإنسان السوسيولوجي (Homo Sociologicus) في نظر بودون هو حصيلة تركيبية للقيم والمعتقدات والمصالح التي تشكل وحدة الفعل الإنساني في إطار خانة موحدة، أو ما عبّر عنه بالعقلنة الموسعة.

تصبح المنهجية الفيبرية إذًا منهجية خارجة عن الفعل وعن البناء الاجتماعي؛ فنسيان الشروط الاجتماعية التي تشكل المصالح والاختيارات والأهداف يجعلها لا ترى الفرد بناءً اجتماعيًا وتاريخيًا، بل تنظر إليه باعتباره إنسانًا اقتصاديًا يتبع غاياته ومصالحه ما فوق التاريخية المجردة، ما جعل التصنيف الفيبري للأفعال يكتسي صبغة متقطعة عوض اتخاذه صبغة متداخلة؛ فالتصنيف الفيبري للأفعال متأثر بإحدى أدوات المنهجية الفردانية، وهي النمط المثالي الذي ينظر إلى الفاعل لا على أساس أنه يستجيب لمؤثّر بعينه، وإنما في درجة بذْله مجهودًا يتلاءم مع أنماط السلوك المثالي المجردة، والذي يجد نموذجه في الفعل الاقتصادي؛ يؤكد فيبر ذلك من خلال قوله إن «النمط المثالي يتمتع بخاصيته العقلانية واللاعقلانية، لكن في الغالب هو عقلاني، إذ يشكل المثال الأسمى الدائم للعقلانية داخل النظرية الاقتصادية، كما أنه يبنى بطريقة دلالية»[33]. يؤدي بنا هذا إلى المرور إلى المسألة الثانية، وهي البُعد الاقتصادي بما هو خلفية من الخلفيات النظرية والمنهجية المتحكمة في التصنيف الفيبري لنظرية الأفعال ولعلاقتها بمفهوم العقلنة. يقول فيبر في هذا السياق: «إن بناءات الأنماط المثالية للنشاطات الاجتماعية تؤسسها النظريات الاقتصادية، وهي غريبة عن الواقع، أي غرضها كيفية التصرف في حالة العقلنة الغائية المثلى داخل مجال اقتصادي محض»[34]. بهذا، ترسم النظرية

(32) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 107.

(33) Weber, *Economy and Society*, p. 20.

(34) Ibid., p. 21.

الاقتصادية خطاطة الفعل الأمثل، ويغدو الفعل العقلاني الغائي - الذي يوجد في قمة الأفعال المصنفة - فعلًا اقتصاديًا محضًا، وكأننا حينما نسلك بطريقة اقتصادية نكون قد دخلنا مجال الفعل العقلاني الغائي. لذلك، لا نستغرب إذا اعتبر فيبر أن شروط تحقق هذا الفعل العقلاني الغائي هي «رهن اكتشاف العوائق ذات الخاصية التقليدية والعاطفية أو الأخطاء، لكونها خصائص ذات أهداف غير اقتصادية تعرقل مسار الفعل الاقتصادي»؛ فالعلاقات الدالة اللاعقلانية للسلوك المشروطة بالعاطفة، والتي تمارس تأثيرًا في النشاط، هي بمنزلة «انحراف يقع في النشاط المبني على أساس العقلنة الغائية الخالصة»[35]. ويقدم فيبر مثالًا لذلك حينما نريد تفسير عطب يقع في بورصة القيم، انطلاقًا من منهج [الإمكانية الموضوعية]، أي كيف كان في إمكان النشاط الاقتصادي أن يسير من دون تأثير عوامل لاعقلانية، سواء أكانت تقليدية أم عاطفية أم قيمية، وهي أفعال تشذ عن الفعل العقلاني الغائي لأنها ليست محض اقتصادية.

يبدو أن الإنسان الاقتصادي هو نموذج النمط المثالي للفعل العقلاني الفيبري. هذا ما خلص إليه هينيس، مبررًا ذلك بالحضور المكثف لعلم الاقتصاد في تفسير الفعل العقلاني الغائي، وكذلك في التحكم الكامل في الوسائل المطابقة لتحقيق الغايات - وهي اقتصادية مطلقة. يضاف إلى ذلك توظيف الطاقات كلها لتحصيل الخيرات الاقتصادية، مستنتجًا «مدى برهنة هذا النمط على إنسان غير واقعي مماثل لصورة مثالية في الرياضيات»[36]، ويبرز تأثير هذا البُعد الاقتصادي من خلال عنصرين:

1- الناحية النظرية

تأثر فيبر بالنزعة الاقتصادية في مقاربته للأفعال، وهي مقاربة موسعة من حيث الجذور التاريخية ترجع إلى الفلسفة الفردانية، حيث يسجل بيكر (G. Beeker)

---

(35) Ibid., p. 6.

(36) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 150.

الفرضية الأساسية التي تقوم عليها هذه النزعة، وهي أن كل سلوك إنساني يمكن أن يُعتبر كما لو أنه يضع المنخرطين - الذين يستهدفون النفع - انطلاقًا من مجموعة ثابتة من الاختيارات، وذلك بمراكمة كمية هائلة من الأخبار بشأن متغيرات الأسواق[37]. وهناك هيمنة الرؤية الاقتصادية، أو ما سمّاها غولدثورب الإمبريالية الاقتصادية، على الفعل الاجتماعي، حيث يرى من هذه الزاوية زيادة الأفراد من منافعهم، «وذلك عبر الحساب الدقيق للأوضاع، ومزيد من المعلومات بشأن الأسواق والعملات النقدية المختلفة»[38]. وحينما ينحرف الفعل عن مسألة ترقب المنفعة، فإن هذا يقود لا محالة إلى التفسيرات اللاعقلانية، كالتقاليد وانحراف القيم، حيث يعفى الفعل العقلاني من التصنيفات الاقتصادية العقلانية التي يحظى بها الفعل العقلاني الغائي.

إنها إذًا نظرية الفعل العقلاني الفيبرية بتشبتها بنموذج الفعل الاقتصادي العقلاني؛ «إذ يُظهر الاختيار نوعًا من المعرفة التقنية لا عقلنة خاصة، وإنما تقنية رياضية يبحث الاقتصادي من خلالها في إمكانية اختياراته الوظيفية النفعية»[39].

من هنا، فإن قيمة المنهج الفيبري مرتبطة بقوة المنهج الاقتصادي فوق كل دراسة اجتماعية، وهذا يحيلنا إلى العنصر الثاني.

2- الناحية العملية

ينبغي عدم نسيان أن الترتيب الفيبري للأفعال، ابتداء من الفعل التقليدي إلى الفعل العقلاني الغائي، هو تعبير عن طبيعة عملية العقلنة الغربية ومسار هذه العملية التي توقفت ووجدت نهايتها في النظام الاقتصادي الرأسمالي. لذلك، يجب ألّا تُستبعد التحديدات الاقتصادية والمعايير العقلانية الاقتصادية التي جعلته يعتبر الفعل العقلاني الغائي أعلى مستوى في مقابل الأفعال الأخرى.

---

(37) Loic J. D. Wacquant & Craig Calhoun, «Intérêt, rationalité et culture: A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 60-78 (Novembre - Juin 1989), p. 41.

(38) Goldthorpe, «Rational Action Theory,» p. 175.

(39) Ibid., p. 170.

على هذا الأساس، فإن المنهجية الفردانية بوصفها أداة عمل وتصنيف، هي نتاج سيرورة تاريخية وانعكاس لها؛ فالفعل العقلاني يمثل حلقة متسلسلة من القرارات الواعية من الفاعل الاقتصادي، وهذا ما دعا كولمان (Coleman)، وهو أحد المدافعين عن نظرية الفعل العقلاني، إلى اعتباره «يمارس جاذبية على النظرية الاجتماعية»[40]؛ ففي إمكاننا تفسير مؤسسة ما أو سيرورة اجتماعية وشرحها باحتساب الفعل العقلاني للأفراد فحسب؛ إذ يظهر ثقل البُعد العقلاني الاقتصادي على باقي الأبعاد الأخرى، بما في ذلك الاجتماعي عند فيبر. وعليه – كما عبّر عن ذلك بورديو – «فإن نظرية الفعل العقلاني الفيبرية، كما هي الحال بالنسبة إلى النظرية الاقتصادية التي تأسست عليها، لا تعترف إلا بالاستجابات العقلانية للفرص الممكنة أو الحاضرة لفاعل، هو في الآن نفسه غير محدد وقابل لأن يعوض بغيره»[41]؛ فهي تسقط صورة اقتصاد السوق الرأسمالية على مجتمع بكليته، وهذا يمنعها من تحديد أشكال العقلنة المتعددة، وكذا العناصر اللاعقلانية من وجهة نظر اقتصادية، والتي تطبع الحقول الاجتماعية المختلفة؛ إذ يبقى الجواب عن السؤال «لماذا يكون الفعل عقلانيًا وأحيانًا لا عقلانيًا؟» جوابًا عالقًا.

نستنتج إذًا تأثير النزعة الاقتصادية في تأطير التصور الفيبري لنظرية الفعل في علاقتها بالعقلنة، والمتمثلة في الاستراتيجيا القصدية الموجّهة عبر الحديث عن المصلحة الاقتصادية، بفضل الحساب الواعي والاختيار المخطط والمحكم. تجعل هذه العناصر الفاعل يتعامل مع الواقع والممارسة وكأنها خيال أو وهم مؤسَّس بشكل جيد، بحسب تعبير بورديو؛ إذ تتناسى هذه النظرية الواقع الاجتماعي بتفاعلاته وتعقّده بما يمكن أن يغير من مجرى الفعل، ويربك معادلاته وتخطيطاته المسبقة. هذا ما جعل بورديو يربط بين مصلحة الفاعل ومفهوم اللعبة، وهو أشمل من المصلحة الاقتصادية؛ فالألعاب الاجتماعية هي نتيجة علاقة تواطؤ وجودي بين البِنى الموضوعية للمجال الاجتماعي والبِنى الذهنية للفاعلين؛ «إذ تتجلى علاقة الفاعل باللعبة الاجتماعية داخل الحقل من خلال عملية تملّك اللعبة؛

(40) Wacquant & Calhoun, «Intérêt, rationalité et culture,» p. 47.

(41) بورديو وڤاكونت، **أسئلة علم الاجتماع**، ص 88.

فكلما ازداد إتقان الفاعل لها ازدادت درجة استلابه بها، واللعبة تظل مجرد وهْم بالنسبة إلى من لا ينخرط فيها، لأنه خارج عنها»[42].

من هذا المنطلق، يرى بورديو أن لكل حقل قانونه الخاص به، حيث تخرج القوانين تلقائيًا من ذاتها؛ ذلك أن موضوعات الفاعلين ومصالحهم مختلفة، فما يدفع أصحاب الحقل العلمي إلى الركض والمنافسة ليس هو ما يدفع الفاعلين في الحقل الاقتصادي، والأمر نفسه ينطبق على مجال الحقل الفني كنفي للمصلحة التجارية وغايات الربح، وكذا على الحقل البيروقراطي كخطاب التضحية والعطاء؛ إذ لكل حقل خصوصيته ومصلحته المحايثة، والتي تشكل قانونًا قائمًا بذاته. بهذا يخلص بورديو إلى «أن لكل مجال فعله الخاص به والمحدد بالمصلحة الثاوية داخل هذا الحقل، ولذلك ربما تبدو مصلحة خاصة بحقل ما من وجهة نظر حقل آخر غير مهمة أو عبثية غير واقعية أو مجنونة»[43]، في حين أنها ذات أهمية كبرى للفاعلين في ذلك الحقل الذي انبثقت فيه. وهكذا يظهر خطأ هيمنة الحقل الاقتصادي الذي به تغيَّر جميع الحقول الأخرى، مع العلم أن للمجتمع سيرورة متميزة خاصة به. لعل هذا ما دفع وليام سويل - أحد المتأثرين بالنزعة الأنثروبولوجية الثقافية - إلى اعتبار نظرية الفعل العقلاني نفيًا علميًا لما هو اجتماعي وللفعل معًا، وذلك عبر اللعب بمفاهيم مثل النمط والواقع اللاواقعي، أي النمط المثالي. من هذا المنطلق، فهي لا تقدم لنا ركيزة صلبة لنظرية عامة بشأن المجتمع[44].

نصل إلى استنتاج محوري، وهو أن هذين البُعدين المنهجيين المتمثلين في الفردانية المنهجية والبُعد الاقتصادي أديا دورًا مهمًّا في التأثير في صوغ نظرية الفعل عند فيبر، ما جعلها نظرية غير تامة، وجزئية، ولا تصلح أساسًا لبناء نظرية متكاملة حول المجتمع بحسب الأنثروبولوجيا الثقافية؛ فعوض انطلاقها في تحليلاتها من

---

(42) بيار بورديو، **أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة**، أنور مغيث (تعريب) (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 1998)، ص 178.

(43) المرجع نفسه، ص 187.

(44) Wacquant & Calhoun, «Intérêt, rationalité et culture,» p. 54.

العلاقات الاجتماعية المعقدة، نجدها تركز على الفرد وعلى الجماعة من حيث هي مجموعات عينية من الأفراد، وهو ما أدى بها في نظر بورديو إلى جهل تاريخ الفاعلين الفردي والجماعي.

ربما نصادف تأويلًا لهذا التجاهل بعودتنا إلى طبيعة تصور الثقافة الغربية لمفهوم الشخص؛ فبحسب أطروحة هِندس أن عجز النظرية الفيبرية إلى «انعدام تصور واقعي لمفهوم الشخص؛ إذ تجد عند فيبر تصورًا باطنيًا ذاتيًا مجردًا»[45]، فليس هناك بالضرورة إمكانية تخصيص الذات الفردية كوحدة متميزة بوعيها وشخصيتها. بل إن هِندس يذهب إلى أكثر من ذلك، حيث يعتقد أنه إذا ما أخذنا مسألة أساليب التفكير بعين الاعتبار، أمكننا أن نرى جميع الأفعال عقلانية؛ ذلك أن «أساليب الاستدلال هي التي تعرف ما هو الفعل العقلاني والفعل غير العقلاني، وما يكون عقلانيًا بأسلوب من الأساليب الاستدلالية ربما لا يكون كذلك في أسلوب آخر»[46]. ويقدم هِندس أمثلة بشأن قبائل «الأزاندي»، إذ نستطيع فهم سلوكهم، أي إيمانهم بالسحرن لو عرفنا كيف ينظر هؤلاء إلى العالم؛ فبالتركيز على مسألة المعيار وطرق الاستدلال، يجنبنا هِندس النزعة المركزية الأوروبية التي يضمرها التصنيف التراتبي الذي وضعه فيبر لنظرية الفعل، ليخلص إلى نوع من البنيوية الحتمية التي تناقض المنهجية الفردية، حيث يقول: «في كلتا الحالتين، يكون الفاعلون صنائع لأوضاعهم، وهم يتصرفون وفقًا لذلك في إحداهما لأنهم اتبعوا في فعلهم أكثر السبل عقلانية في الموقف الذي وجدوا أنفسهم فيه، وفي الأخرى لأنهم تشربوا المعايير المناسبة فتصرفوا تبعًا لها. والواقع أنه لن يكون من الصعب بيان كيفية ظهور المعايير الاجتماعية وفقًا لنظرية الاختيار العقلاني واستمرارها، إذا ما أُخذت طبيعة الحوافز الداخلة في أنماط التفاعل المتكررة بعين الاعتبار. وربما تختلف الآلية التي بواسطتها يخضع الأفراد لظروفهم في الحالتين، ولكن النتيجة الإجمالية واحدة»[47]؛ فالفعل العقلاني انعكاس لوضعية وأحوال اجتماعية معيّنة تصنع الفعل وليس الشخص الفاعل، إنها البنية، وهذا هو

---

(45) Hindess, «Rationality,» p. 148.

(46) كريب، **النظرية الاجتماعية**، ص 124.

(47) المرجع نفسه، ص 122.

نفسه موقف بوبر الذي اكتشف نقائص العقلنة، وجسّدها في غياب تحليل منطق الظرف والحالة؛ إذ يفهم الفعل بأنه مجرد فعل عقلاني ملائم من حيث تطابق غايات الفاعلين، مع إقصاء وضعية الفعل واعتقادات الفاعلين من مقاييس العقلنة في ما إذا كانت عقلانية أم غير عقلانية؛ ذلك لأن الأفعال لا تعدو أن تكون في النهاية استجابة للظروف والوضعيات التي يجد الفاعلون أنفسهم في داخلها، ولعل «هذا ما سمّاه بوبر مبدأ العقلنة؛ إذ لكل فعل منطقه الخاص به، بما في ذلك الفعل اللاعقلاني، لأن الأفراد يتصرفون بشكل مطابق وملائم لوضعياتهم التي يجدونها أمامهم»[48]، في حين تظل نظرية الفعل العقلاني نمطًا من الأنماط لذات فاعلة، لها ميول نحو الفعل مرهون بدرجة تقديرها وتقويمها العقلاني لمصالحها المادية والمعنوية، مع العلم أن هذا التقويم العقلاني أخذ روحه وجوهره من داخل الخطاب الاقتصادي؛ فانعدام الصورة الواقعية للشخص الفاعل وتجريدها في الفكر الغربي عامة والنمط الفيبري خاصة، جعلا مفهوم العقلنة عند فيبر يتخذ صبغة أداتية، أي عقلنة متجردة عن الأشكال الاجتماعية، بحيث «يتعامل كما لو أن ليس خلفها إشكالية اجتماعية كبرى لتوضح»[49]. وكانت لهذا التجرد عن الواقع وهذه العقلنة الأداتية نتائج عدة، أهمها:

- أن هذا النمط لا ينصت إلى هذا الشخص الفاعل: كيف يسلك؟ وما هي الشروط التي يفعل من خلالها؟ إذ ليست له جذور لملاحظة السلوك الإنساني ودوره في تقدم المجتمعات الرأسمالية الغربية بدقة وعناية. كما أن نجاح النظريات الاقتصادية والسياسية لا يعني نجاح هذا النمط الأداتي كتصور ونموذج للفاعل؛ وهنا تبرز الطبيعة الإكراهية للنسق الاقتصادي، وبالضبط الرأسمالي الذي ينضوي فيه الفاعل، فبصفة عامة يجب على الفاعلين أن يظهروا بمظهر المجسِّد لهذا النمط في تقديراتهم وقراراتهم، مع العلم أن موضوع - القرار من المقاولة الرأسمالية منغلق أمام نمط الفاعل الاقتصادي العقلاني.

(48) Goldthorpe, «Rational Action Theory,» p. 172.

(49) Jean-Marie Vincent, «Rationalité et conduite de la vie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 61.

– أن هذا النمط بتصوراته الباطنية والداخلية للفاعل المجرد يحجب مسألة أساسية تخص الشروط الخطابية للقرار والفعل، وكذلك الشروط المرتبطة بأشكال التقديرات الحسابية والضرورية الاستعمال من الفاعل، إضافة إلى الشروط الاجتماعية ومدى نفعيتها للفاعلين أنفسهم والمرتبطة بالعلاقات الاجتماعية من حيث المكانة التي يحتلها الفاعل، وهو ما جعل بروباكير يرى «أن مجال العقلنة الموضوعية عند فيبر ضيق جدًا في مقابل العقلنة الذاتية، لأن هذه الأخيرة لا تسمح برصد هذه الشروط ومدى أهميتها ونفعيتها»[50]. بل إننا نجد هِندس يضرب مثالًا لـ «ضبابية هذا التصور للفعل عند فيبر بشخص مريض نفسيًا وذي سلوك اندفاعي، لكنه يعتبر نفسه عقلانيًا، ويتصرف كذات واعية، فالبُعد الداخلي أو الهيئة الباطنية غير كفيلين بضبط هذا المستوى المرضي لهذا الشخص، ولكن بالاعتماد والرجوع إلى الشروط الخطابية للفعل، نستطيع أن نتعرف إلى طبيعة الأفعال التي تصدر عنه ونتمكن من تأطيرها»[51].

ترتبط قرارات الفاعلين ودواعيهم بسيرورة داخلية معقدة، وبشروط خطابية تسمح لهم بتشكيلها. بهذا المعنى، فإن العقلنة ليست هيئة أو صورة باطنية للفاعل كما رسمها فيبر فحسب، بل هي أيضًا صورة حجبت مسألة الشروط الخطابية للفعل، وسترى هذه الفكرة تعميقًا نظريًا من هبرماس، إذ يظهر الخطاب الاقتصادي أو السياسي أو أي شيء آخر كمجال لمجهود الفعل وقوته وآثاره التي تسمح بحساب عقلاني للأهداف ودرجة تحقيقها. فـ «لكل واحد من الخطابات المواكبة لهذا الفعل العقلاني المطبقة في مختلف الميادين من قانون ونشاط اقتصادي أو تربوي صلاحيتها ومنطقها في رؤية الحقيقة»[52]، في حين قام فيبر في أثناء بناء نظرية الفعل بخلط هذه الخطابات وتوحيدها، وكأن عملية عقلنة الدوائر والميادين المختلفة عملت على توحيد المبادئ في مستوى عقلنة الفرد، الشيء الذي جعله لا يتقبل تعدد دوائر القيم واستقلاليتها.

---

(50) Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Controversies in Sociology 16 (London; Boston: Allen and Unwin, 1984), p. 53.

(51) Hindess, «Rationality,» p. 152.

(52) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 291.

ثالثًا: نظرية الأفعال الفيبرية كتصور عقلاني ضيق

نستخلص مما سبق أن طغيان العقلنة الأداتية بطابعها الغائي، والتي ستجد نموذجها في النظام الاقتصادي الرأسمالي، ساهم في إضعاف جميع السلوكات الطبيعية والقيمية، خصوصًا الفعل التقليدي والوجداني، وأخيرًا الفعل العقلاني القيمي. يتجلى ذلك بوضوح في طريقة ترتيب هذه الأفعال وتصنيفها في مقابل الفعل العقلاني الغائي؛ إذ يصنف فيبر كلًّا من الفعل التقليدي والفعل الوجداني في أسفل الهرم لكونهما خارج حدود التبريرات المستدعية لحضور المعنى، بل إنه يذهب إلى أكثر من ذلك، فيعتبرهما انحرافًا عن القاعدة العقلانية للفعل. يقول في هذا السياق: «بالنسبة إلى الدراسة العلمية التي تبني الأنماط بعرضها وتحليلها للعلاقات الدلالية اللاعقلانية للسلوك المشروط بالعاطفة، والتي تمارس تأثيرًا في النشاط هي انحرافات تقع في النشاط المبني على أساس العقلنة الغائية الخالصة»[53].

من هذا المنطلق، يقوم فيبر بترتيب الأفعال الإنسانية، معتبرًا الفعل العقلاني - القيمي أقل استقلالية وتحررًا من الفعل العقلاني - الغائي؛ فما يهم فيبر هو علاقة الوسائل بالغايات لفعل أحادي، وما هو مقبول داخل هذا النوع من الفعل هو التقويم الموضوعي لفعالية التدخل السببي لحالة معيّنة، أو تخطيط الفعل الذاتي المرتبط بالتنظيم العقلاني للوسائل من زاوية الغايات.

يقدم فيبر إذًا صورة للفاعل الاجتماعي تُراوح بين الفعل العقلاني الإيجابي والفعل اللاعقلاني السلبي، ابتداء من الفعل العقلاني الغائي وانتهاء بالفعل التقليدي. وهي صورة تتماشى مع مبادئ وقواعد المنطق الكلاسيكي الذي يرى أنه لا يُعقل من زاوية هذا التصور أن يكون الفعل العقلاني غائيًا، أي له غايات نفعية (Objectif utilitariste) وقيميًا (axiologique)؛ ففي نظر فيبر، لا يمكن الجمع بين هذين النوعين من الأفعال، أو ما عبّر عنه هبرماس بخضوع النوع الأول من الفعل لأخلاق المسؤولية، في حين يخضع الثاني لأخلاق الاعتقاد، والتي يمكن اعتبار

---

(53) Weber, *Economy and Society*, p. 6.

الأخلاق البروتستانتية ممثلة لها بامتياز، كونها تعني مبادئ تنظم سلوك الحياة وتؤطرها[54].

يرجع التقاطع والانفصام بين هذين النمطين من الأفعال الغائي والقيمي إلى طبيعة فلسفة القرن الثامن عشر المشبعة بالروح الوضعية، والتي عملت على ترويج القطيعة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، حيث نجد بودون يفند هذا التقاطع من خلال تقديم المثال التالي: «إذا قلنا إن لـ - (أ) - أسبابًا معقولة للقيام بـ - (ب)- اعتقادًا منه بـ - (ج) - إذا قام بـ - (ب) - لأنه يعتقد بـ - (ج) - (ج هي شيء اعتقادي أي قيمة اعتقادية)، إذ لا يعني مفهوم العقلنة الأكسيولوجية شيئًا آخر سوى هذا الربط بين (ب) و(ج)، في حين أن العقلنة المعرفية هي أيضًا مرتبطة بكون (أ) قام بفعل (ب) لأنه يعتقد بـ(ج) و-(ج) - قضية معرفية (proposition cognitive)»[55].

ترجمة هذا على المستوى اللفظي هي كما يلي: حينما تقول الأم لابنها «إن من الأفضل أن تعرف أن النار تحرق»، فهذه العبارة تتضمن حكم واقع وحكم قيمة في الآونة نفسها. وإذا قمنا بتحليلها، سنجد أن عبارة «من الأفضل أن تعرف» تتضمن حكمًا قيميًا (Valeur) في حين أن عبارة «إن النار تحرق» هي حكم معرفي واقعي (jugement de fait cognitive)، أي إن الأم تصف لابنها معلومة جديدة وتقدمها إلى ذهنه. هكذا تتضمن العبارة داخل خطاب الأم ورسالتها لابنها وصفًا لما هو كائن (النار محرقة) ولما ينبغي أن يكون (من الأفضل أن يعرف هذه الحقيقة حتى يتجنب عواقبها)، فهناك جمع متزامن لما هو غائي معرفي وما هو قيمي.

على هذا الأساس، وبانعدام الترابط داخل نظرية الأفعال الفيبرية، ستكتسي هذه الأصفة عقلانية ضيقة في نظر بودون، لأن ما يهمها هو تيقن الفاعل من فعله واختياراته والمعلومات التي يتوفر عليها بشأن جميع الوسائل للوصول إلى الغايات المرجوة، في حين أن هناك أوضاعًا مستجدة تفرض ما أسماه هاييك

---

(54) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 293.

(55) Raymond Boudon, «La Rationalité du sujet social,» dans: Baumberger (sous la dir.), *Encyclopedia universalis,* p. 878.

(Hayek) المعطيات ما فوق – الشعورية، إذ يصبح الفاعل عقلانيًا، سواء انطلق من قيم ومعتقدات وما تتضمنه من أحكام قيمية، أو من غايات نفعية وما تحويه من أحكام الواقع ذات الطبيعة المعرفية.

يحد هذا التداخل إذًا بين العقلنة المعرفية والقيمية من نظرية الاختيار العقلاني الأداتي، حيث يظهر الاختيار العقلاني فحسب كجزء من هذا النمط الكلي العام[56]. هذا ما جعل بودون يعيد النظر في طبيعة المنهجية الفيبرية «انطلاقًا من التصور الفردي الذي يختزل جميع الفاعلين الاجتماعيين عبر خطاطة مركزية – عرقية (Schéma ethnocentrisme)؛ فالانطولوجيا الحجاجية البرهانية للعقلنة هي أكثر صلابة من المنهجية الفردانية التي تنعدم فيها الشفافية والعمق الباطني للذات. لذلك، ينبغي عدم التركيز على التبريرات المعقولة للفاعلين لتحليل عقلنة الفعل، بقدر ما ينبغي الرجوع إلى طبيعة اللعب (Nature de jeu)، فالواقع هو الذي يحدد نمط التفسير الملائم لا الأسبقية المنهجية»[57].

نخلص مع بودون إلى نقطة أساسية هي أن الفعل العقلاني أو عقلنة الفعل، كلاهما رهينة الوضعية أكثر من كونه مرتبطًا بالمنهج والأساليب المتبعة من الفاعل، «فليست الإجراءات وطرق التصرف سوى استجابات وردّات فعل لحالات معينة»[58]. بهذه العناصر أراد بودون ترميم هذا النوع من العقلنة الذاتية للفعل، إذ لا يمكن فهم السيرورة السيكولوجية فهمًا جيدًا إلا من خلال رؤية المحددات الاجتماعية، مدعيًا خضوع الجانب المعرفي السيكولوجي في أثناء تشكله ومحاولة تفسيره للجانب المعرفي السوسيولوجي، أو ما سمّاه «سوسيولوجية المعرفة الجديدة، التي من بين مهماتها محاولة توضيح وتحديد الوضعيات الخاصة التي تتشكل من خلالها السيرورات الذهنية التي تُعتبر من خصائص العقلنة الذاتية»[59].

---

(56) Philippe de Lara, «Le Sociologue et la raison,» *Critique*, no. 593 (Octobre 1996), p. 870.

(57) Ibid., p. 866.

(58) Goldthorpe, «Rational Action Theory,» p. 172.

(59) Ibid., p. 169.

هناك إذًا افتراضات واقعية تقتضي ممارسة عقلنة الفعل، انطلاقًا من وضعية محددة. وهنا تبرز القوة البرهانية والحجاجية للفاعل داخل هذه الوضعية أو تلك. وبسبب كون العقلنة مسألة حجاجية، فإنه ليس في إمكانها أن تتحدد كنظرية صورية، وما الحكم الأخلاقي سوى عنصر منبثق من هذا المقتضى. من هذا المنطلق، تصبح العقلنة مسألة عبر - ذاتية (Transubjective). فإذا كان لكل لعب قاعدة يضعها، فإنه يضع معها سلسلة من الحجج والبراهين المقْنعة، وهنا تبدو الصبغة الشاملة ذات السياق الكلي لعقلنة الفاعلين؛ وستجد تلك المفاهيم التي باعد بينها فيبر، مثل قيمي/ غائي/ وقائعي، تقاربًا، بل إنها ستذوب في إطار قالب واحد؛ إذ يمكن أن تكون طبيعة اللعب وقائعية (factuelle) وتقويمية (évaluative) في الآن عينه، وكذلك ثنائية ذهني/ اجتماعي، ليصبح اللعب واقعة اجتماعية ومجالًا للاستعمال الذهني للفاعل.

لن تتقمص ماهية اللعب خاصية ذهنية، كما ركز على ذلك فيبر في تصنيفه للأفعال، بل ستصبح ذات خاصية حجاجية تذاوتية (تداخل الذوات)؛ فالحجاج هو ما ننسبه إلى المتكلم، أي الفاعل، وبذلك تمّحي الثنائية التي تخفي تصورًا معيّنًا للعقلنة بتأويلها للأفكار الصحيحة بطريقة سببية، في حين تؤول الأفكار الخاطئة بطريقة غير سببية، نظرًا إلى ربطها بين الحقيقة والصواب، وهو تصور وضعي (Positive)، على حد تعبير بودون لمفهوم العقلنة؛ «فربما نجد أسبابًا معقولة وراء معتقدات غير صحيحة، وهذا تصور ينبني على وحدة العقل (unité de la raison) والذي لا يسمح بالفصل بين الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي. فكل حكم قيمي يمتد ليتأسس على برهان وحجاج»[60]. لكن بودون سيتراجع عن هذا النقد بخصوص العقلنة القيمية، ليعتبر أن فيبر ساوى بين العقلنة الأداتية والعقلنة الأكسيولوجية، لكونهما يمثلان شكلين أساسيين للعقلنة، حيث يتجسد هذا التساوي «في الأهمية التي يعطيها فيبر لنظرية التفهم، وهي اعتراف ضمني بمعقولية الاعتقادات والقيم التي يحملها الفاعل الاجتماعي، لكونها

(60) Lara, «Le Sociologue,» p. 860.

تحمل مبررات قوية عقلانية»[61]. ومن ثم، فإن الفعل العقلاني القيمي هو فعل عقلاني، ومبرراته عقلانية؛ إذ لا تختلف القيم والمعتقدات عن الفعل العقلاني الأداتي لكونهما يشتركان في وحدة الحوافز. ويقدم بودون المثال الفيبري، الذي يثبت عقلانية القيم والمعتقدات من خلال طرحه للسؤالين التاليين: «لماذا نجد في روما القديمة الموظفين والجيش والشخصيات السياسية يحسون بالانجذاب إلى عبادة الميترابيزم (mithraïsme)؟ ولماذا ظل الأباطرة من كومود (comode) إلى جوليان (Julien) يحمون هذا النوع من العبادة والاعتقاد؟ جوابًا عن هذين السؤالين، يرى فيبر أن من غير الممكن أن يشتغل النسق الاجتماعي إلا تحت سلطة مركزية شرعية. لذلك، فبالتحامه بديانة 'الميترابيزم' (Mithraïsme) يعيد النسق السياسي الروماني إنتاج ذاته باستمرار، خصوصًا إذا علمنا أن إحدى الركائز الأساسية لديانة 'الميترابيزم' هي إيمانها برؤية متعالية متمثلة في خضوع أتباعها المطلق لوضعية متراتبة، فهي بمنزلة الترجمة السياسية الخفية للوضع السياسي الروماني القائم، والذي يتخذ شكل مبادئ دينية ميتافيزيقية»[62].

إن وراء الاعتقاد في «الميترابيزم» مبررات عقلانية قوية تجد تفسيرها في النسق السياسي الروماني. وهناك وعي تام بحقيقة أن هذا الاعتقاد يعمل على تكريس الوضعية التراتبية للمجتمع السياسي الروماني.

هكذا، فإن العقلنة القيمية (الاعتقاد/ الأفكار القيمية) ذات المبررات المعقولة والقوية تعادل العقلنة الغائية، بل إن العقلنة الأكسيولوجية هي، في نظر بودون، «غالبًا ما تحتوي على العقلنة الأداتية، ويبين ذلك من خلال مثال تقدُّم العلوم الطبية المؤدية إلى انخفاض نسبة وفيات الأطفال، في الوقت الذي نلاحظ أن الانفجار الديموغرافي وارتفاع نسبة الولادات يشكل أحد العناصر المغذية والمنعشة للفقر داخل الدول المتخلفة. ومع ذلك، فإن الوضع المأساوي لا يمنع هذه الدول الفقيرة والمتخلفة من الاستفادة من مكتسبات التقدم العلمي،

---

(61) Raymond Boudon, «La 'Rationalité axiologique': Une Notion essentielle pour l'analyse des phénomènes non normatifs,» *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 1 (Printemps 1999), p. 104.

(62) Ibid., p. 104.

بحيث هناك أسبقية احترام الحياة الإنسانية [عقلنة القيم] على النتائج السلبية لارتفاع الولادات [العقلنة الغائي]»[63]، وليست النتائج هي المهمة بقدر ما هي القيم الإنسانية العليا المتمثلة في حفظ الأنفس والأرواح الملقاة على عاتق العلوم الطبية، والتي لا يمكنها أن تكون حكرًا على فئة من الناس دون أخرى، وإن كان هناك مبررات كالفقر والمجاعة والتخلف.

نستنتج من هذا المثال مدى أولوية العقلنة القيمية على العقلنة الغائية، واهتمامها بالمطابقة بين الوسائل والغايات فحسب، لتحصيل نتائج معينة؛ إذ كان في الإمكان التركيز على المسألة من وجهة غائية تراعي النتائج عبر منع تلك المساعدات الطبية والعلمية ووقفها، للحيلولة دون ارتفاع الولادات المهولة المسببة في الانفجار الديموغرافي والمحافظة على معدل انخفاضها، كل ذلك قصد تجاوز التفاوت بين نسبة السكان والحاجات الطبيعية، والذي يؤدي لا محالة إلى الفقر والمجاعة.

مع ذلك، يجري تجاوز هذه الغاية بالتركيز على البُعد القيمي الإنساني، بالاستفادة من العلوم الطبية لضمان صحة الأفراد، وإن أدى ذلك إلى ارتفاع ديموغرافي ينذر بالفقر، فالعقلنة القيمية لها عقلانيتها الخاصة من دون اهتمامها بالنتائج.

شكلت هذه الخلاصة نقدًا جذريًا للاتجاهات التي رأت في الفعل العقلاني القيمي بعدًا مصلحيًا مرتبطًا بالنتائج، «كأن نعتقد شيئًا ما جيدًا لأنه ينفعنا؛ فاعتقادنا بجودته ومعقوليته نابع من مدى نفعيته وإيجابيته»[64]، في حين أن العقلنة القيمية بعيدة كل البعد عن الارتباط بالنتائج، ولا أدل على ذلك من التمييز الذي وضعه فيبر بين العقلنة الأكسيولوجية والعقلنة الأداتية، بحيث يجري أحيانًا تطويع العقلنة الأداتية كمجرد وسيلة لمصلحة العقلنة الأكسيولوجية. ولكي يبرهن بودون على غياب استحضار النتائج داخل الفعل العقلاني القيمي كما تصوره فيبر،

---

(63) Ibid., p. 113.

(64) Ibid., p. 108.

يورد «مفارقة التصويت»، إذ لا يمكن فهم لماذا يصوت الناس «بما أنني أعرف أن صوتي لا يزيد ولا ينقص، وأنه ذو تأثير ضعيف بنسبة صفر، ومع ذلك فإنني أصوت!»[65]، وهي مفارقة تقصم ظهر نظرية الفعل العقلاني في مقابل الغاية، لأن الغاية في هذه الحالة معروفة، وهي عدم تأثير صوتي في باقي الأصوات، ومع ذلك ما يهمني هو فعل التصويت، أي ألّا أخرج عن سياق النسق الاجتماعي، وهذا معادلة قيمية أكثر من كونه معادلة غائية.

من هذا المنظور، يصبح العقل متجسدًا داخل سياقات اجتماعية، ولا يمكن عزله عنها، وهذا هو سر اهتزاز نظرية الفعل الفيبرية وضعفها في علاقتها بضيق تصور مفهوم العقلنة.

يبقى النمطان الآخران من الأفعال داخل التصنيف الفيبري، وهما الفعل التقليدي والفعل الوجداني؛ فالأول يتحدد بالعادات التي ترسخت بفعل اعتيادي عبر عنصر الزمن، في حين أن الثاني يتحدد عبر العواطف والأحاسيس؛ وفيبر يعتبر هذين النمطين من الأفعال لاعقلانيين، لاتصافهما بالعفوية والحضور المكثف للتقليد والعادات والعاطفة، مع العلم أن ما يؤهل الفعل لأن يكون عقلانيًا هو ارتباطه بسببين: **الأول** مرتبط بالقيم ودرجة الوعي بها، **والثاني** مرتبط باستشراف النتائج وترقّبها. وإذا كانت هذه العناصر لم تمنع فيبر من اعتبار أن الفعل التقليدي يمكن أن يصير عقلانيًا قيميًا إذا امتزج عنصر الوعي بتلك التقاليد والعادات، أو كما أوضح ذلك بروبيكير، فـ «أنه بتجاوز الفعل التقليدي عنصر (المثير والاستجابة)، وبإدخال عنصر الوعي، ربما يؤهل للدخول إلى مستوى عقلنة القيم، كذلك الفعل الوجداني بحضور نوع من (التسامي)، وهو بذل مجهود من الوعي ليقارب هو الآخر إما عقلنة القيم وإما العقلنة الغائية»[66].

مع ذلك، فإن فيبر يحرمهما، كفعلين إنسانيين، من المعنى ومن كل صبغة عقلانية؛ فلو دققنا الأمر مع بعض الأعمال التي راجعت هذه الأنماط من الأفعال،

---

(65) Ibid., p. 111.

(66) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 51.

لوجدنا بارسونز (T. Parsons) يؤكد عدم تمييز فيبر بين السلوك التقليدي وصنف التقاليد أو نمط الأفعال الاجتماعية؛ إذ يلاحظ أن التقليد غير متطابق مع التقاليد، بل له خصائص معيارية من خلاله توجه الاختيارات بين أفعال متعددة. ويقدم بارسونز مثالًا على ذلك، هو افتراض أن «ش» قام بالتصويت من دون مبرر أو حافز، ما عدا أنه قام باتباع نموذج أبيه أو أصدقائه، فإن فعله يظل مع ذلك ذا معنى، فهو ليس مجرد وضع ورقة في الصندوق، فهذا الفعل الحاضر وإن كان يبدو بلا معنى يحمل معه ضبطًا لسلوك المستقبل، ذلك أن فعله هذا يجب أن يكون مشاركة في الحياة السياسية للبلاد التي يفترض أنه على وعي بطبيعة العلاقة الرمزية بين ما فعله الآن، والحكومة التي ستصل بعد الانتخابات؛ وهذا يقحمنا في ما اصطلح عليه بيتر وينش بمفهوم «الانخراط الوجودي»[67]. مثلًا، حينما أضع ورقة بين صفحات الكتاب كإشارة، فهذا الفعل مرتبط بفكرة استعمال تلك الورقة لتحديد من أين سأبدأ متابعة قراءة ذلك الكتاب، فيما أنه لم يكن لها معنى أو مبرر في اللحظة التي وضعت فيها العلامة، ولكنها ستأخذ معناها عبر الانخراط الوجودي، أي على المستوى المستقبلي. كما أن هذا لا يعني أن استعمالها ضروري في المستقبل، وإذا لم أقم بذلك فسوف يعمد بعض التفسيرات إلى القول إنني نسيت أو غيرت فكرتي أو تعبت من القراءة.

يصير مفهوم الانخراط الوجودي إذًا هو ماذا سأفعل الآن لفعل شيء آخر في المستقبل، بحيث يصير انخراطي في المستقبل رهين فعلي الحاضر، وهذا الأخير هو تطبيق واتباع لقاعدة داخل سياق اجتماعي.

هذه الأفكار تضرب في العمق المعايير والتصورات التي اعتمدها فيبر لإقصاء الأفعال غير العقلانية، أي تلك التي ليست لها ضوابط في الفعل ولا تخضع لمنطق العقلنة، وإن كانت أحيانًا تتبع قاعدة التقليد. ويقدم وينش مثالًا لذلك في أثناء تعلّم كتابة اللغة الإنكليزية؛ فهذا المنحى يقتضي ضبط عدد من القواعد النحوية، ومن الخطأ كتابة الجمع عبر المفرد، هذا في ما يخص النحو فحسب، وليس الأسلوب.

---

(67) Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, 2nd ed. (London: Routledge, 1990), p. 49.

لكن من الخطأ الظن أن الأسلوب لا يخضع للقواعد، إنه شيء يمكن تعلمه أيضًا باتباع قواعد، ليخلص إلى أنه «ربما نحكم بالنحو على عبارة ما أنها صحيحة أم خاطئة باتباعها أو عدم اتباعها قاعدة ما، لكنه من الخطأ استنتاج أن الأسلوب غير محكوم بقواعد»[68].

هكذا، فإن الأفعال كلها، سواء أكانت عقلانية أم غير عقلانية، تخضع لمنطق القاعدة، ومعنى هذا أنها كلها قابلة للقياس، أي حضور المعنى أو غيابه؛ هذه العلاقة التي يقدمها وينش بين التقليد والقاعدة يستمدها من أطروحة فتغنشتاين والمتمثلة في علاقة التلميذ بالأستاذ في اتباعه نسخ الأعداد الطبيعية. وفي أثناء تعلم التلميذ إحصاء هذه الأعداد، فإنه يقوم في أول وهلة بنسخ ما يكتبه الأستاذ على السبورة، لكنه مع التدرج لا يتعلم ما يكتبه الأستاذ فحسب، بل يبدع أيضًا ويتبع طرقًا أخرى ممكنة. إن هذا يعني في نظر فتغنشتاين أننا لا نتعلم فحسب نسخ أعداد نهائية كتلك التي قُدمت لنا ووضحت لكي تصير لدينا القدرة أيضًا على كتابة أشياء لم تظهر ولم توضح، وإننا نقوم كذلك بأشياء مختلفة عن تلك التي قُدمت لنا في الأصل، لكنها تظل دائمًا مرتبطة بالقاعدة، أي إن هناك معنًى يكتسب من خلاله تقليدٌ ما القدرة على المضي والذهاب في فعل الشيء نفسه بأشكال متعددة[69]. إذًا، سواء كان الفعل تقليديًا أو لم يكن، فإنه بانتمائه إلى النشاط الإنساني يخضع لقواعد على مستوى التكرار، بحيث يخرج من التأثر والتطبيق الآلي ليدخل إلى الإبداع: نموذج التلميذ الذي ينسخ عبر تقليد أستاذه إلى وصوله مستوى إدراك المعيار الذي يجب أن يطبقه بالقاعدة.

هكذا أخرج وينش الفعل التقليدي من صبغته اللاعقلانية، مثبتًا أن له عقلانيته ونمطه الخاص به؛ فالقاعدة والسياق الاجتماعي هما العنصران الضامنان معقوليته في مقابل أطروحة فيبر التي تُقصي الفعل التقليدي من خانة العقلانية. وربما نجد تدعيمًا لهذه الأفكار عند بول لازارسفيلد (P. Lazarsfeld) وإيليهو كاتز (E. Katz) في كتابهما *Personal Influence*، الذي ناقشا ضمنه نظرية «تدفّق المعلومات على

(68) Ibid., p. 53.

(69) Ibid., p. 59.

مرحلتين»، ولاحظا فيها أن المستهلكين يقررون عملية شراء المنتوجات انطلاقًا من آراء أقربائهم - بفعل التقليد - وذلك للتأكد من جودة المنتوج عبر استعانة المستهلك بتجربة الأفراد المستعملين له وتقليدهم والاعتماد على أحكامهم في قراراته الاقتصادية، فهو يثق بهم. لذلك، لا مجال هنا لتأويلٍ لاعقلاني لهذا السلوك الذي يبدو ظاهريًا فعلًا لاعقلانيًا.

نستخلص مع بودون من هذه الأعمال أن النظرية الفيبرية غير كافية في تأطيرها للأفعال، ما سبّب ضيق أفق العقلنة لديها[70].

رابعًا: نظرية الفعل الفيبرية كنظرية أحادية

سبقت الإشارة إلى أن نمط الفعل الفيبري للفاعل الإجرائي محدود وغير مطابق لشروط الفعل، خصوصًا الشروط الخطابية التي يتوصل الفاعل من خلالها إلى تشكيل قراراته وتكوينها؛ إذ ينبني مفهوم النشاط العقلاني انطلاقًا من منطق الفعل الفردي، وهذا يرجع إلى المنهجية الفيبرية التي أثرت في تصوره للفعل، وهو تصور فردي معزول، ربما نجد تبريرًا له في كون فيبر «كان مهمومًا بفكرة استقلالية الذات الفاعلة ولو بعزلها عن سياق العقلنة وتبعاتها»[71]؛ فتطور عملية العقلنة من الفعل التقليدي إلى الفعل العقلاني الغائي لا يعني أن الذوات أصبحت مستقلة بالضرورة؛ ذلك أن الفرد المدمج داخل الآلة البيروقراطية الحديثة بعيد عن تحديد غاياته ووسائله لخضوعه بصفة عامة لضغوط تقنية، «لذلك لا يهم إن كان الفعل عقلانيًا غائيًا أو فعلًا عقلانيًا في مقابل القيم، لأن الخضوع يبقى هو نفسه»[72]، في حين يرى هبرماس أن جوهر الإشكال الفيبري في ما يخص نظرية الفعل يرجع إلى طبيعة تعريفه هذا الفعل، أي ذلك السلوك الإنساني الذي يربطه الفاعل بمعنى ذاتي، «وهنا تحضر عند فيبر فحسب نظرية قصدية الوعي، مع تغييب تام للدلالة اللسانية؛ إذ إن المعنى مرتبط بمقاصد الذات الفاعلة وآرائها كذات

(70) Boudon, «La Rationalité du sujet social,» p. 876.

(71) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 137.

(72) Ibid., p. 137.

معزولة، لا بوسيط لساني متداخل من حيث التفاهم»[73]. على هذا الأساس، يقوم هبرماس بتفكيك طبيعة الفعل العقلاني الغائي الذي يمثل أعلى مرتبة في التصنيف الفيبري، ليجد أن الفاعل يستهدف من خلاله تحقيق غايات محددة عبر اختيار وسائل ملائمة، فهو - الفاعل - يقوم بحساب الشروط المؤدية إلى النجاح والنتائج المرتقبة للفعل في الوقت نفسه.

هذا الفعل يتخذ، في نظر هبرماس، صبغة أداتية تتمثل في توجهه نحو النجاح، فنصبح إذًا أمام قواعد تقنية للفعل نستطيع باتباعها تقويم درجة فعالية تدخّل الفعل في سياقات معيّنة. في المقابل، فإن الأفعال التواصلية - كما يرى هبرماس - لا تستهدف النجاح المتمركز على الذات، بل تستهدف تداخل التفاهم. يقول بصدد ذلك: «في الفعل التواصلي لا يتوجه المنخرطون قبليًا إلى النجاح، بل يتبعون أهدافهم الفردية بشكل تبادلي، حيث يتوصلون إلى وضع برامجهم ومخططاتهم انطلاقًا من تعريفات مشتركة للأوضاع؛ فالنقاش في شأن تعريف المواقف المشتركة مع تحديدها يُعَدّ مكونًا أساسيًا لعملية التأويل المطلوبة للفعل التواصلي»[74].

لذلك، فإن التواصل هو المظهر التداولي، أي اللغة التي تنتج أو تنجز شيئًا ما، إذ يشير إلى الفعل الخصوصي للغة كلغة، فما هو هذا الإنتاج الخصوصي للغة؟ يجيبنا هبرماس بأنه التفاهم؛ إذ إن الوظيفة الأساسية التي تحرك اللغة هي التفاهم، حيث إن تداخل التفاهم عنده هو أحد العناصر الأساسية للتوافق بين ذوات قادرة على الكلام والفعل. صحيح أن من الممكن أن نجد عناصر أخرى لتوحّد أفراد المجتمع، إلا أن هذا التوحد في نظره لا يملأ دور الشروط الضرورية للتوافق التواصلي المفترض داخل الفعل التواصلي، والذي يرجع في الأساس إلى البنية اللغوية. لذلك، لم تكن العقلنة الدينية والثقافية ضامنة توحد المجتمع في أثناء سيرورة عملية العقلنة، لأن هذه الأخيرة سرعان ما عملت على تمزيق هذا

(73) Habermas, *Théorie*, p. 289.

(74) Jean Grondin, «Rationalité et l'agir communicationnel chez Habermas,» *Critique*, no. 464-465 (Juin-Février 1986); Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 296.

التوافق وتشتيته لكونه مبنيًا على عناصر خارجية مفروضة وليست عناصر داخلية مرتبطة باللغة أساسًا. يقول هبرماس: «إن للتوافق المحصَّل عليه عبر التواصل أسسًا عقلانية، ومن ثم لا يمكن أن يُفرض من أي جهة، سواء أداتية عبر التدخل المباشر، أو استراتيجية عبر التأثير المحسوب في قرارات الخصم من أجل تحقيق النجاح»[75].

هذه إذًا هي الأسس والمعايير الجديدة التي يطرحها هبرماس لتجديد نظرية الفعل الفيبرية، وعمل لذلك على بعث مفهوم الفعل التواصلي، قارنًا إياه بنظرية أفعال اللغة، من أجل وضع أسس لتصورات تسمح بتعميق مظاهر قابلة لعملية العقلنة - تداخل التفاهم اللغوي- التي عملت نظرية الفعل الفيبرية على إقصائها، ما حال دون تشكيلها لنموذجية خصبة لمفهوم العقلنة.

ربما نجد جذور هذا التصور الذي طرحه هبرماس لدى ماك إنتاير في كتابه **ضد صورة الذات في العصر** (*Against the Self Image of the Age*)، بحيث يرى أن الحكم بعقلانية فعل أو لاعقلانيته يستدعي التمييز على الأقل بين عنصرين: **الأول** هو «مادة اللغة، إذ ينبغي فهم ما يقال داخل ثقافة وتصنيف أشكال النطق والملفوظات المواكبة للفعل، مع محاولة التمييز بين الطلب والتقرير وبين الادعاء والأمر، ذلك أن هناك قوانين وقواعد منطقية تتحكم في الممارسة اللسانية، وربما تتجسد في الفعل»[76]. والعنصر **الثاني** هو أن للوقوف على حقيقة عقلانية الفعل، لا بد من تقويم مدى عقلنة الإجراءات والطرق، أي المناهج التي بواسطتها نتعرف إلى طبيعة التلفظ وخصائصه داخل ثقافة ما: «آنذاك سنصل إلى كون ما يمثل رمزًا للعقلنة داخل ثقافة ما، ربما لا يظهر داخل ثقافة أخرى مغاير»[77]. ولعل هذا النزوع نحو اللغة واللفظ وتراكيب الكلمات للوقوف على المعنى ناتج في الأساس أيضًا من تحويل الاهتمام لنظرية الفعل إلى مفهوم المعنى، وهو ما جعل الفعل ذاته يبتعد عن حيز الممارسة باسم البحث عن معنى يحفظ عقلانيته ويضمنها له.

---

(75) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 297.

(76) MacIntyre, *Against the Self-images of the Age*, p. 49.

(77) Ibid., p. 251.

هذه التصورات التي تبحث عن المعنى الكامن في الفعل، بما في ذلك التصور الفيبري، تناست كلها البنية الحقيقية التي يقوم عليها الفعل، ألا وهي الإنجاز؛ «فإنجاز فعل هو تحقيق كل ما يرمي إليه ذلك الفعل، إذ إنه يبدأ ويستمر وينتهي لا لسبب إلا لتحقيق هذا الفعل الخاص، والإنجاز هو إتمام ما من أجله»[78].

هكذا يصبح المعنى ومعقولية فعل ما رهن التحقق العملي لهذا الفعل على مستوى أرضية الواقع، وهو ما سوف نراه في الفصول المتعلقة بتحقق عملية العقلنة، إن على المستوى الاقتصادي أو على المستويين السياسي والقانوني.

لكن قبل ذلك، لا بد من المرور بالعقلنة كرؤية للعالم وكيفية انعكاسها كرؤية على السلوك الفردي داخل المجتمع.

---

(78) روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، فؤاد كامل (ترجمة) (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص 288.

القسم الثاني

العقلنة ووحدة المعنى

الفصل الرابع

العقلنة كرؤية للعالم
(نموذج التخلي عن الآليات السحرية للخلاص)

تكمن أهمية السوسيولوجيا الدينية داخل التراث الفيبري في ارتكازها على نقطتين أساسيتين: **أولاهما** اعتبار كل ممارسة محفزة عبر العوامل السحرية أو الدينية هي ممارسة موجهة نحو العالم الأرضي؛ إنها تستهدف تحصيل السعادة وطول العمر ونقاوة الروح، وليست كما درجت عليه السوسيولوجيا الدينية الكلاسيكية، وهي أنها ممارسة تختص بالعالم الماورائي فحسب. **ثانيتهما**، ونعتبرها ذات أهمية تخصنا في هذا الفصل، تتمثل في القطيعة التي أحدثها فيبر مع التراث السوسيولوجي الوضعي برفضه تعريف الديني باللاعقلاني[1]؛ إذ إنه يعتبر «طرق كبح الشهوات، أو مناهج الزهد السحري أو التأملي في أشكاله المتناسقة كاليوغا أو العبادة البوذية، أي كل أنواع الأخلاق العملية ذات الصبغة النسقية والتي لا لبس في توجهها نحو أهداف الثابتة للخلاص، هي عقلانية»[2].

وعلى عكس السوسيولوجيا الدينية التي اعتبرت أن الدين والسحر يجمعهما

(1) Jean Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Que sais-je 2961? (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 26.

(2) Max Weber, «The Social Psychology of the World Religion,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), pp. 293-294.

كليهما مصدر واحد هو طبيعتهما اللاعقلانية- مثّلها دوركهايم بالإحساس الجماعي الراكد- نجد فيبر يؤكد الصبغة العقلانية التي تطبع السلوك أو أي ممارسة دينية تستهدف الخلاص.

على هذا الأساس، انطلق فيبر من رؤية مركزية مفادها أن المسيحية الغربية كانت مؤهلة لعملية العقلنة؛ إذ يقول: «ليس من قبيل الصدفة أن المسيحية الغربية استطاعت أن تبني لاهوتها بشكل أكثر منهجيةً وبطريقة معاكسة لعناصر اللاهوت الذي نجده في اليهودية، بل إنها أعطته تطورًا ذا معنى تاريخي يُعتبر بدرجة بعيدة الأكثر اعتبارًا. وهذا ما نجد تفسيره في تأثير الفكر الهليني؛ إذ إن كل لاهوت غربي ينطلق من هذه الروح، مثلما ينطلق كل لاهوت شرقي بشكل ظاهر من الفكر الهندي؛ فاللاهوت هو 'عقلنة' فكرية للإلهام الديني»[3]؛ ذلك أن بالوقوف على السوسيولوجيا الدينية الفيبرية، وبالضبط الدين المسيحي، يمكن فهم منطق هذه العقلنة الدينية وتجلياتها. هذه الأطروحة أكدها مارسيل غوشي حينما اعتبر «أن من غير الممكن كتابة التاريخ الحقيقي للعقل الغربي إلا من زاوية التحول البنيوي الذي وقع، والمتمثل في ظهور كلية الكائن وخضوعه لمبدأ واحد منظم في تعارضه مع المنطق المتعدد للأسطورة»[4]. إنه يرهن الوقوف على طبيعة العقل الغربي انطلاقًا من الفهم الحقيقي للتحولات التي وقعت داخل الرؤى الدينية. لذلك لا نستغرب إذا قادنا هذا التوجه وهذا التصور إلى المعادلة التالية: وهي اعتبار العقلنة الدينية عنصرًا أساسيًا في بروز الحداثة الغربية.

ما هي إذًا هذه العقلنة التي عرفها الفكر والممارسة الدينية الغربية؟ وما هي خصائص هذه العقلنة الدينية؟ وما هي المفاهيم التي ارتبطت بها؟ كيف يمكن أن نقف من خلال هذه العقلنة على التاريخ الحقيقي للعقل الغربي؟ أو كيف يمكن الربط بين العقلنة الدينية وبروز الحداثة الغربية؟ كيف ستصبح رؤية العالم مع العقلنة الدينية؟ وما هو المنطق الذي سيحكم هذه الرؤية؟

---

(3) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 39، و Max Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber*, p. 153.

(4) Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1995), p. 75.

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، نود طرح سؤالين أساسيين: ما هي خصوصية السوسيولوجيا الدينية؟ وما هي طبيعة السلوك الديني داخل التصور الفيبري؟

يرى فيبر أن السوسيولوجيا الدينية تختص بممارسة نوع من الجنيالوجيا، أي البحث في أصل مجموعة من التصورات والمعتقدات ذات المعنى الذاتي للسلوك الديني[5]، فإذا كان إرنست ترولتش (E. Troeltsch)، أحد الاختصاصيين في علم الأديان، قد ركز على وجود أسباب خاصة للظاهرة الدينية، وبالضبط المسيحية، في تجردها من الروابط الاجتماعية والاقتصادية لتصبح روحانية مجردة تمامًا، فإن فيبر يرى على العكس من ذلك؛ أي وإن وجِدت عناصر ضرورية خاصة مرتبطة بالظاهرة الدينية، بما في ذلك تطور الأفكار، فإن هذا لم يمنعه من اعتبار عناصر خارجية لها وزنها الخاص في التأثير في تطور الفكر الديني في إطار ما أسماه علاقة رؤية العالم الدينية بالمواقف والمصالح. لذلك، يقر فيبر بأن دراسته السوسيولوجية للدين «ليست نمذجة نسقية للدين، ولا تشكل عملًا تاريخيًا، ولكن أهميتها هي فحسب في الوقوف على ما هو مهم ونموذجي في التحققات التاريخية للأخلاق الدينية؛ إنها تختص بالبحث عما هو فرداني في الأديان»[6]؛ فهذا البحث داخل الظاهرة الدينية لا يمنع من التطرق إلى المعطيات الجغرافية والاقتصادية والتاريخية؛ ذلك أن تأثير هذه العناصر هو الذي يجعل النمط الديني يأخذ صبغته المتفردة؛ «إذ بمجرد ما يتم ضبط الدين داخل ارتباطاته الاجتماعية، فإنه ينفلت لكل التحديدات ولأي ضبط أساسي»[7].

على هذا الأساس، تصبح مهمة السوسيولوجيا الدينية دراسة أصل هذه التصورات والمعتقدات الدينية الناتجة من سيرورة عملية العقلنة، والتي أخذت قوّتها الدافعة من الشرائح المثقفة والطبقات الاجتماعية المختلفة، وأيضًا من

---

(5) Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Expanded ed. (Durham, NC: Duke University Press, 1987), p. 184.

(6) Weber, «The Social Psychology,» p. 292.

(7) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), p. 144.

المنطق الداخلي للمتن الديني، بما في ذلك تطور الممارسة والسلوك الديني وارتقاؤه إلى مستوى عقلاني.

لكن، ما هي طبيعة هذا السلوك وكيف يعرّفه فيبر؟

يجيبنا فيبر بأن السلوك الديني هو الذي ينظم العلاقة بين الوجود الإنساني والقوى فوق الطبيعة؛ فكل الديانات، بما في ذلك السحر، تعتقد بوجود عالم فوق طبيعي خلف هذا العالم المرئي. كما أن أولى بديهيات هذا الاعتقاد هو التمييز الذي يضعه الفاعلون بين القوى العادية والقوى الخارقة، متمثلة في الأشياء أو الأشخاص؛ إذ إن مصدر هذا التمييز هو اتصاف هذه العناصر الأخيرة بالقوة والعظمة؛ وعليه، يصبح السلوك الديني «هو سلوك الإنسان إزاء هذه القوى فوق الطبيعة، وما دامت تستعصي على المعاينة في الواقع، فإن الإنسان انساق إلى تكوين مجموعة من الرموز للاتصال بها، وتصورها وفهم عملها بالفعل»[8].

إن السلوك الديني هو حصيلة هذه الرموز والإشارات والطقوس، التي تستهدف الدخول في علاقة تواصلية مع هذا العالم اللامرئي، وذلك من أجل فهم طبيعته ومقتضياته وأوامره؛ بل إن ماكس فيبر «يرى أن الحوافز العملية وراء السلوك والممارسة الدينية، هي التأثير في هذه القوى الخارقة، وذلك من أجل الحصول على مكاسب مادية ومعنوية»[9]. ولعل هذا ما جعل فيبر يعتبر أن أصل هذا السلوك الديني هو تحصيل المنافع الاقتصادية داخل هذا العالم المرئي بواسطة العالم اللامرئي. وبالتالي، فإن هذا السلوك لا يعدو أن يكون جزءًا من السلوك الغائي داخل الحياة اليومية، مستنتجًا بذلك «أن الأفعال والسلوكات الدينية والسحرية، وإن كانت ترتكز على افتراض تأثير الفعل الإنساني في هذه القوى فوق الطبيعية، فإنها لا تمارس هذا التأثير إلا إذا اتخذت خاصية العبادة، أي إذا كانت تعطي ذاتها معنى»[10].

---

(8) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 95.

(9) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 184.

(10) Ibid., p. 185.

ما هي إذًا طبيعة العقلنة التي عرفها الفكر الديني الغربي؟

يستوجب الرد عن هذا التساؤل تحديدًا نظريًا لأحد المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها هذه العقلنة الدينية؛ إنه مفهوم التخلي عن الآليات السحرية للخلاص، أو ما يسمى بالفرنسية désenchantement du monde المرادف لـ Entzauberung der welt بالألمانية الفيبرية، وهو مفهوم فيبري استقاه من ماكس شيلر؛ ذلك أن الدراسات تجمع في جُلّها على معنى نزع الطابع السحري عن العالم، فنجد غوشي يعرّف Désenchantement بـ«إقصاء السحر من حيث كونه تقنية للخلاص»[11]، وهو مايؤكده فيبر بقوله: «استطاع الورع الديني أن يتموقع داخل العالم كأداة للإله. وقطعه الصلة مع كل الوسائل السحرية للخلاص، وجرى الانتقال من وسيلة سحرية إلى وسيلة عقلانية»[12]، وهذا ما جعل معظم الباحثين يعتبر أن هذا المفهوم الفيبري واكب السيرورة التاريخية للفكر الديني الغربي، والتي يمكن إجمالها في أربع مراحل أساسية.

المرحلة الأولى: قام السحر بدور مهيمن على الحياة الاجتماعية، مشكّلًا أحد العوائق الأساسية لعملية العقلنة الاقتصادية. يمثل فيبر لذلك بما واجهته عملية بناء المصانع في الصين القديمة من عراقيل، لأن بناء الطرق ورسم الخطوط يخرقان قواعد ضرب الرمل (Geomancie)، فإذا كانت سمات السحر تعني تعدد واجهات العالم، بل وتراتبيته، مع غياب تخصص الإنسان، فإننا نجد فيبر يقر بالتقاء التوحيد (monotheism) مع عبادة يهوه التي تُعتبر حادثًا تاريخيًا؛ ذلك أن «التوحيد العالمي للمسيحية والإسلام مرتبط تاريخيًا باليهودية»[13].

بهذا تكون لليهودية – في نظر فيبر – يد حاسمة في معاداة السحر، وفي نقل التوحيد إلى المسيحية التي تُعتبر مهدًا للديانة العقلانية.

---

(11) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. I.

(12) Weber, «The Social Psychology,» p. 290.

(13) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 418.

المرحلة الثانية: تتميز بالاتجاهات النبوية العقلانية الكبرى التي ساهمت في تحطيم السحر، وفرضت شكلًا من عقلنة سلوك الحياة مع رؤية خاصة للإله والعالم.

المرحلة الثالثة: مرحلة عملية عقلنة الدين واستبعاد السحر، عبّرت عنها الوحدة النسقية للعلاقات بين الإله والعالم وبين هذا الأخير والدين، وتمثل البروتستانتيةُ الزهدية الدرجة الأسمى في التعبير عن هذه النسقية. يقول فيبر: «قام الطهري بلفظ الحفل الديني وتركه على جنبات القبر، ودفن أقرباءه بلا غناء ولا موسيقى، حتى لا تظهر من جديد أي 'شعوذة'، أو فعالية لممارسات الخلاص السحرية - المقدسة»[14].

إلى حدود هذه المرحلة الثالثة، يمكن القول إن مفهوم désenchantement المرادفة لـ Entzauberung der welt يسير في أفق نزع كل ما هو سحري، وكل عناصر الشعوذة، رؤية للعالم أكانت أم طقوسًا ممارسة.

هذا التحول وهذا الإقصاء للآليات السحرية بلغا ذروتهما مع الأخلاق البروتستانتية؛ فعوض الاعتماد على السحر في تحصيل الخلاص، أرضيًا (التطهر، الصحة، رفع الألم..) أكان أم أخرويًا (ضمان السعادة الأبدية)، أضحى الاعتماد على الوسائل العقلانية بالعروج إلى السلوك الميتودي، والانخراط في العالم، مع محاولة التأثير فيه برهانًا وحجة على الرضى الإلهي، وعلامة من علامات الخلاص.

إن الشحنة الدلالية التي يحملها مفهوم désenchantement، أي نزع الطابع السحري عن العالم، شحنة دينية، تحيل إلى تلك النقلة من اللامعقول السحري إلى المعقول الديني، الذي ساهمت فيه ثلاثة عناصر أساسية: الديانة اليهودية عبر مفهوم التوحيد؛ ديانة النبوة عبر الرؤية العقلانية للوجود والإله؛ الأخلاق البروتستانتية عبر نسقية الحياة، مع توظيف وسائل عقلانية ذاتية للخلاص.

---

(14) Sylvain Auroux (dir.), *Les Notions philosophiques: dictionnaire. Encyclopédie philosophique universelle*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 604.

تعقبت كوليو – تيلين مراحل نحت المفهوم في الفكر الفيبري، فارتأت تحديد مجال استعمالاته ودلالاته ومعانيه المواكبة له، قصد الخروج من الالتباسات التي تشوش عليه، و«لعل هذا المفهوم ظهر مع كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** في عام 1905، ليُستخدم في الدلالة على استبعاد السحر كتقنية للخلاص. وقد تساوق هذا الاستبعاد والمسيرة العلمية، التي حدد فيبر بدايتها بالعصر اليهودي القديم، ونهايتها بظهور الفِرق الطهرية الكالفِنية والتقوية، بحيث يلاحَظ أن المسيحية ورثت عن اليهودية معارضتها للسحر؛ إنه خلافًا لكل الفِرق والطوائف الشرقية، فإننا لا نجد ديانة أخرى امتازت بهذه الصفة»[15]. كما أن فيبر وظف المصطلح نفسه في النصوص الموضوعة بين عامي 1913 و1919، لكنه اكتسى خلالها معنى أكثر عمومية واتساعًا: «إنه يشير إلى احتقار ما هو ديني على التمثلات العامة التي يعتمدها الناس بشأن عالم وجودهم»[16]، وجرى تعميق هذه الدلالة في كتابه **رجل العلم ورجل السياسة**، فأصبح مفهوم التخلي عن سحر العالم كما لو أنه نتاج عملية العقلنة التي ترافق تشكل الغرب الحديث.

سيترادف مفهوم désenchantement (نزع الطابع السحري عن العالم) وقدرة العلم على الإحاطة بالقوانين ومعرفتها. يقول فيبر في هذا الصدد: «كلما تقدمت العقلنة والفهم العلمي، انفك السحر عن العالم وفقد المعنى السحري؛ إن حوادث العالم تجري وتحدث لكن من دون أن تعني شيئًا»[17].

إننا بإزاء تشكّل دلالات المصطلح في مرحلته الأخيرة من مسار تحولاته؛ إذ جرى تخويل الصلاحية المطلقة للعلم ولعملية العقلنة، ليواصلا تعرية العالم، كما عبّر عن ذلك فيبر في **رجل العلم ورجل السياسة**، كالتالي: «إن عملية الفكرانية والعقلنة المتزايدة تعني الإثبات لأنفسنا مبدئيًا عدم وجود أية قوة غامضة أو لا يمكن التنبؤ بها، تتدخل في مسار حياتنا. وباختصار، إن باستطاعتنا 'السيطرة' على كل شيء 'بالدراسة المسبقة'، لكن ذلك يعني جعل العالم غير مستساغ، ولم

---

(15) كاترين كوليو – تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، جورج كتورة (ترجمة) (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994)، ص 79.

(16) المرجع نفسه، ص 80.

(17) المرجع نفسه، ص 81.

يعد الأمر يتعلق بالنسبة إلينا كما بالنسبة إلى المتوحش الذي يعتقد بوجود هذه القوى باللجوء إلى أساليب سحرية بغية السيطرة على الأرواح أو طلب رضاها، بل اللجوء إلى التقنية والتوقع. هذا هو مغزى الفكرنة والعقلنة»[18]. فهذا المفهوم يعني القطيعة مع جميع العوالم الدينية والسحرية والأسطورية، أي عالم الماورائيات؛ إننا أمام نوع من الفهم العلمي الذي يركز على ما هو كائن وعقلانية تتجلى في البحث عن الأسباب الظاهرة المشخصة، إنه تصدع المعنى من منظور ديني.

على هذا الأساس، فإن ما سنوظفه في هذا الفصل هو الدلالة الدينية الأولى التي يعطيها فيبر لهذا المفهوم. يرى لويل (Lowell) «أن العقلنة الدينية من منظور فيبري هي إقصاء جميع أشكال الممارسات الطقوسية والسحرية للعالم؛ هذه السيرورة التي تُعرف بنزع الطابع السحري عن العالم Entzauberung der welt تتمايز من العصور الوسطى، أي إقصاء القوى الخارقة والسحرية التي تتمثل في الثقافة المسيحية»[19]؛ ذلك أن نزع الطابع السحري عن العالم عند فيبر هو عبور من رؤية إلى رؤية أخرى؛ فالأولى أسطورية سحرية، في حين أن الثانية مبنية على تصورات دينية عقلانية، بل إن هذه الرؤية الثانية ستنحو منحى التحقق العملي داخل مسارات الحياة، وهو ما سوف نتطرق إليه في الفصول التالية، حيث يقول كراندان: «يستمر هذا التحول المعقد للعقلنة، ليشمل الكشف عن الأسطورية - الدينية، ومصير العلوم والتقنية، مرورًا بتطور القانون الوضعي، والأخلاق، والفن في استقلاليتها»[20]، أي أن العقلنة تصبح متأملة في الموضوعات والقضايا كلها، حتى التأويل الديني والأخلاق نفسيهما سيصبحان موضوعات للدراسة.

بناء عليه، إن شكلت العقلنة الدينية عزلة للفرد عن العالم والمجتمع، فإنها لم تجعله غريبًا عن ذاته كما طرحها ماركس من حيث الاستلاب، ولكنها على العكس، إذ اعتبرها فيبر بمنزلة القوة التي دفعت الأفراد إلى الإحساس بالمسؤولية، والدفع بهم إلى الدخول إلى عالم المؤسسات والتنظيمات. من هنا بدأت رحلة

---

(18) فيبر، **رجل العلم**، ص 19-20، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 139.

(19) Lowell L. Bennion, *Max Weber's Methodology* (Paris: Impr. les Presses modernes, 1933), p. 47.

(20) Jean Grondin, «Rationalité et l'agir communicationnel chez Habermas,» *Critique*, no. 464-465 (Juin-Février 1986), p. 43.

الخلاص، وذلك عبر سلوك الحياة من خلال مسألتين هما مسألة إقصاء السحر وجميع القوى الخرافية الأسطورية، ومسألة المساهمة في إقامة مؤسسات وتنظيمات وأنساق متعددة.

لنترك النقطة الثانية إلى الفصل الذي يليه، ولنركز على النقطة الأولى، محاولين بذلك تفكيك عناصر عملية عقلنة الرؤية الدينية، وذلك حتى نستطيع فهم عملية عقلنة السلوك والممارسة الدينية المترتبة عنها.

أولًا: عقلنة رؤية العالم بين السحر والدين

ربما هناك اتفاق بين فيبر ودوركهايم على أن الكاريزمية تشكل أحد أنماط الديانات البدائية؛ حيث إنها مثلت الشكل الأولي الذي على أساسه ستتطور الديانات بشكل معقد. يقول فيبر في هذا السياق: «لا يتصف بالكاريزمية السحرية إلا أولئك الذين لديهم مهارة الساحر المحترف، على عكس الإنسان العادي 'الدنيوي' بالمعنى السحري للكلمة»[21]؛ فالكاريزمية هي قوة لا تختلف عن المانا (mana) التي هي أصل الخصائص الكاريزمية، خصوصًا بالنسبة إلى بعض أشخاص الديانات الكبرى، كالزعماء والذين ساهموا في نضج عالم الأديان؛ فمع سيرورة عملية العقلنة الدينية، بدأ مفهوم تعدد الآلهة يغيب عن التشخيص، وأصبح الإله بمنزلة مراقب، وما عادت المانا مشخَّصة.

هذه الشروط التي أصبح فيها الإله قوة عليا مهيمنة باستمرار، تحيلنا إلى مفهوم التوحيد (Monotheistic) الذي توصلت إليه الديانات الكبرى كافة، في مقابل ديانات أخرى منعتها عن ذلك عوامل أخرى متمثلة في مقاومة فئة الكهان، حيث وجدت أن من مصلحتها الحفاظ على عبادة الآلهة المتعددين أي تلك التي تمثلها، وفي حاجة عدد كبير من الناس في المجتمعات التقليدية للآلهة المتعددين الذين يصبحون ضرورة لإفساح المجال لتأثير السحر[22].

(21) Weber, *Economy and Society*, p. 401.

(22) Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 171.

يلزمنا ضبط التطور الذي وقع من المستوى السحري إلى المستوى الديني في أعلى تجلياته، كما عبرت عنه الديانة النبوية، ألا وهو مفهوم التوحيد.

ويرى فيبر أن في استطاعتنا أن نميز، انطلاقًا من رؤيتنا الحديثة، وبشكل موضوعي، الإسناد السببي الصحيح من الإسنادات الخاطئة وتلك التي تحيل إلى ما هو لاعقلاني، بما في ذلك الأفعال السحرية، خصوصًا تلك الأقل اعتيادية في الحياة اليومية، من مثل أن ليس في استطاعة كل حجر (stone) أن يمثل موضوعًا فيتيشيًا، كما أن ليس لكل شخص القدرة على تحصيل حالة الوجد أو الانخطاف وتحقيقيها، وهي التي يُنظر إليها من منظور بدائي كشروط مسبقة لإحداث تأثيرات في الطقس أو إحداث علاج أو تنجيم؛ إذ يلزم تمتع الحجر والشخص كليهما بقوى خارقة إعطاءهما أسماء خاصة مثل المانا/ أروندا/ ماغا الإيرانية، والتي اشتُق منها مصطلح magic بحيث يجمعهما فيبر في مفهوم واحد ألا وهو الكاريزما[23]، ذلك أن روحًا (spirit) تسكن في الأشياء والنبات وجميع موضوعات الطبيعة، بما في ذلك الأجساد، بحيث تعطيها قوة خارقة وتمنحها سلطة خاصة تجعل الساحر قادرًا على استحضار هذه الأرواح ونقلها من موضوع إلى آخر.

مهّد مفهوم الروح في نظر فيبر للانتقال إلى النزعة الإحيائية كمرحلة ثانية، والتي تفترض الانتقال بالسحر والممارسة السحرية إلى درجة من التجريد، حيث أصبحنا أمام كائنات حية من أشجار ونباتات تدب فيها الروح ولها قوانينها غير المرئية الخاصة بها. لذلك، بالانتقال إلى مستوى المرحلة الإحيائية (animist)، سيتبلور مفهوم أساسي عالم «فوق الحسي» (suprasensible)؛ إذ يشبّه فيبر طريقة تأثير هذا العالم «فوق الحسي» وتدخّله في مصير الناس وقدرهم بالطريقة نفسها التي يؤثر بها إنسان ما في قدر العالم المحيط به.

هكذا، مع تطور مفاهيم مملكة الأرواح/ الشياطين/ الآلهة في العالم الآخر، حدثت نقلة مهمة في انتقال السحر من إجراءات وسلوكات مباشرة إلى مستوى النشاط الرمزي، وكان من بين دوافع هذه الوثبة أن ليس في الإمكان الإمساك

---

(23) Weber, *Economy and Society*, p. 401.

بتلك الأرواح بالأحاسيس ومعاني الحياة اليومية المتداولة، ولذلك يلزم استعمال وساطة الرموز والدلالات للوصول إليها.

يرى فيبر أن الرمزية تمثل أوج الفكر الأسطوري داخل المرحلة السحرية؛ إذ ساهمت في ظهوره أساسًا تلك التمثلات الرمزية، وهي من مكونات هذا التفكير. كما أنه لم يخف تطور الفكر الديني في علاقته بالتحولات الخارجية، وعلى رأسها البُعد السياسي ودوره في ظهور مجمع الأرباب (Pantheon) الذي يرمز إلى مرحلة تعدد الآلهة، خصوصًا حينما أصبح الموضوع الديني يكتسي صبغة نسقية عقلانية، من حيث علاقة الآلهة بمفهوم الاستقرار، واتخاذهم الصبغة الرمزية التصنيفية للقبائل التي ينتمون إليها. يقول فيبر في هذا السياق: «عمل تطور الآلهة المحليين على توطيد الخصوصية السياسية وترسيخها داخل حقل المجمع السياسي Polis»[24]. وهكذا رُبط الديني بالسياسي، فأصبحنا بعد ذلك أمام تجمّع شخصي لأتباع عبادة إله المدينة، حيث تتمفصل هذه الجماعة العضوية تارة كتجمع ديني وأخرى كتجمع قبلي أو منزلي.

أصبح عالم السحر على وشك الانهيار بظهور قوة متحركة غير سحرية، مع تطور التصور الذي بمقتضاه تتخذ قوة الإله خاصية ولباس سيد مشخص: «أصبح الإله بمنزلة سيد كبير لا نستطيع أن نتقرب إليه إلا بواسطة الرجاء والهدايا، وليس بإكراهه عبر الطرق السحرية»[25]. ولعل هذا الميل والرغبة نحو توحيد الإله كانا بفعل عناصر عدة، من بينها، نشأة الإمبراطوريات العالمية، كذلك الديانات النبوية ومقتضياتها التوحيدية والعقلانية. إنها مرحلة «تعميق للكمال الذاتي للإله الذي يذوب في إثر الرؤية القديمة لنظام متراتب، والذي ينقح مادية الأشياء المتبقية من العناصر الإحيائية؛ إذ أصبحت الأشياء تتصور داخل حلقة محددة وعبر مبرر كاف»[26]. بهذا، عوض الاحتياج إلى توحيد الإله كأعلى قوة علاقة الإنسان بالطقوس السحرية، أصبحت العبادة والصلاة هما الأداة ووسيلة

---

(24) Ibid., p. 414.

(25) Ibid., p. 419.

(26) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 73.

الارتباط الإنساني بكل ما هو غيبي، أي ما فوق طبيعي، ما يشكل نقلة أساسية للدخول في العالم الديني؛ إنه أمر يختلف عن منطق عالم السحر، حيث لا تعبد القوى السحرية، بقدر ما يتم إخضاعها لحاجات الإنسان، وذلك عبر استعمال أشياء خارقة. يقول فيبر: «يمكن أن نسمي علاقات الناس بالقوى فوق الطبيعة، والتي يعبر عنها بأشكال - الصلاة، القربان، العبادة - بالتعبد cult والديانة religion، وهي عناصر مميَّزة من العرافة التي تُعتبر إكراهًا بوسائل سحرية. كما أن موضوع الصلاة والعبادة هو الآلهة عكس الشياطين والأرواح التي تُكره عبر السحر»[27]؛ فالسحر والدين لا يختلفان في الوسائل فحسب، أي بممارسة السحر والإكراه وتقرب الدين بالعبادة والصلاة والقربان، وإنما يكمن التمايز بينهما في الموضوعات، فإذا كان موضوع الدين هو الآلهة أو الإله الواحد، فإن موضوع السحر هو الشياطين والأرواح، وهذه العناصر هي الأصل في التمييز بين عالم السحر وعالم الدين. ومع ذلك، يرى بورديو أن هذا التسلسل التاريخي يخفي وجود مصالح خاصة تؤدي دورها داخل حقل الممارسة الدينية، وهي مصالح محدَّدة عبر شروط وجود الفاعلين الدينيين؛ لذلك، هناك علاقة بين الحاجات الدينية في انتمائها إلى أنساق الاستعدادات الإنسانية الممكنة، وشروط تعبيرها عبر السند الديني وفعل المحترفين الدينيين؛ «ذلك أن المصالح السحرية تختلف عن طبيعة المصالح خلف الممارسة الدينية الخالصة، كونها غير تامة، ومباشرة، أي بلا وسائط، كذلك كونها تحدث داخل التراتب الاجتماعي، وهي مرتبطة أساسًا بالطبقات الشعبية، وبالخصوص انتشارها بين الفلاحين، حيث هناك علاقة متينة مع الطبيعة رهينة بسيرورة عضوية وحوادث طبيعية، كما أن اقتصادها أقل ميلًا نحو النسقية العقلانية»[28]. هكذا، فإن الفلاحين يميلون إلى اختزال الأخلاق الدينية إلى أخلاق صورية خالصة.

على غرار ذلك، ارتبط الدين والممارسة الدينية الخالصة بالبرجوازية، حيث

---

(27) Weber, *Economy and Society*, p. 424.

(28) Pierre Bourdieu, «Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion,» Chris Turner (trans.), in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London; Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 122.

نجد أن اقتصاد البرجوازية وطريقة عملها يميلان إلى العقلانية، أو على الأقل إلى العقلانية الاختبارية، خصوصًا أن طبيعة عملها تتعارض مع الصفة أو الخاصية الموسمية المشجعة على الممارسة السحرية، كما هي حال العمل الفلاحي؛ إنها تقيم علاقة تطابق بين الوسائل والغايات، النجاح والفشل، وبالتالي «فإن عملية العقلنة والنسقية الدينية توازي غياب العلاقة المباشرة بالوقائع الحيوية المحسوسة للطبيعة، حيث أصبحت قوى الطبيعة مسألة فكرية. كما أن طبيعة عمل الصانع التقليدي ترسخ لديه مفهوم الأجر والثواب عن مجهوده»[29]. لذلك، يمكننا، بإدراكنا طبيعة هذه المصالح، أن نتفهم الحوافز التي جعلت الكهنة يقفون عائقًا أمام سيرورة العقلنة الدينية المؤدية إلى التوحيد، كذلك الحاجة الكبيرة لعدد من الناس، ولا سيما الفلاحين منهم في المجتمعات التقليدية، إلى تعدد الآلهة، بل إلى السحر.

يرى بورديو أن «سر اعتراض الكهنة وعدائهم لكل سيرورة تمركز الإله، يرجع أساسًا إلى خوفهم من إقصاء مؤسسة ومقاولة الخلاص التي يستحوذون عليها من جهة، ومن جهة أخرى الاحتياج الديني أو المطلب الديني للعامة، المعروف عنها ميلها إلى موضوع ديني ملموس ومعروف وقابل للتأثيرات السحرية»[30].

هذه إذًا هي المصالح والشروط الاجتماعية الخفية الكامنة وراء العوائق التي تحدث عنها أنتوني غيدنز، والتي حالت دون المرور إلى التدين في صيغته التوحيدية في بعض المناطق، وفي بعض الأنساق والتمثلات الدينية.

على هذا الأساس، يرى فيبر أن «التمييز بين الدين والسحر يلائم الاختلاف بين الزاهد المتعبد والساحر أو الكاهن؛ فالرهبنة تقتضي فئة من الناس، مهمتهم تحمّل مسؤولية السهر على تنظيم عملية العبادة واستمراريتها»[31]. إن الراهب موظف لدى عبادة مخصصة لمجد الله؛ إنه «شخص مؤهل فكريًا كما أنه يعمل في خدمة معرفة خاصة وعقيدة متقنة المفاهيم، حيث إن تربيته مبنية على نظام عقلاني

(29) Ibid., p. 122.

(30) Ibid., p. 123.

(31) Weber, *Economy and Society*, p. 46.

من الأفكار الدينية، وعلى مذهب أخلاقي ممنهج»[32]. أما ممارسة السحر، فظلت تنحصر في مهمة التأثير في الشياطين بوسائل سحرية، أما الرهبانية فهي أعلى من ممارسة السحر والخرافة، ذلك أن الكهنوت من دون عبادة يظل سحرًا، إنها مرحلة دنيا من تطور الاعتقاد الديني.

تصبح العقلنة عند الرهبانية نسقية النظام وتوحيده، وذلك بتقديم الأدوات والوسائل الدينية. من هنا بدأ الفكر يعرف نوعًا من الهوة التي يصعب ملؤها، وذلك من خلال الثنائيات التي وقعت، واحد/ متعدد، حسي/ عقلي، مادة/ شكل، فأصبح الفكر يترك الأشياء ويحيلها إلى تلك الحلقة والتسلسل السببي. فكما عبر عن ذلك غوشي، «عوض التعبير عن تلك الأشياء تحت شكل التحامها المتفرد مع تماثل علاقاتها ودقتها، كما هي الحال في مجال الأسطورة، فإنه سيتم إخراجها في قلب تواليها وترابطها»[33]. شكّل الانتقال إذًا من السحر المتمثل في الأسطورة إلى الدين في قالبه التوحيدي العقلاني، الانتقال من نظام فكري إلى آخر؛ إذ ما عدنا أمام ثنائيات فكرية تُخضع الأشياء لازدواجية تراتبية الانفصال/ الاتصال، المرئي/ اللامرئي، بقدر ما أصبحنا أمام نسق تفكير يراعي العلاقات السببية وارتباط العناصر في ما بينها.

صحيح أن النسقين السحري والديني يتقاسمان مسألة واحدة، وهي الاعتراف بتحديد شمولي للواقع الماثل عبر مبدأ مطلق خارج عنه، لكن الاختلاف بينهما يظل جوهريًا، إن على مستوى اختلاف الموضوع أو على مستوى اختلاف الوسائل.

لكن في ما يسجله غوشي في هذه الوثبة من السحري إلى الديني خاصيتين أساسيتين ستحدد في ما بعد خصوصية العقل الغربي، وهما: «**موضوعية العالم**، إذ عوض تذويب الأشياء بعضها في بعض، جرى فرز ما هو مرتبط بالطبيعة وامتداد لها وإدخاله في عالم الموضوعية، وما هو منتم إلى عالم ما فوق الطبيعة بحيثياته،

---

(32) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 96.

(33) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 75.

فغدا في الإمكان استكناه العالم وتفهّمه في شموليته، بل والغوص في تمفصلاته الأكثر حميمية»[34]؛ إنه تعبير عن عقلنة الغيب أمام موضعة العالم. أما الخاصية الثانية، فهي **الذاتية والتفرد**؛ إذ يتساءل غوشي كيف أن ظهور إله مشخص وبروزه أتيا بتحولات جوهرية لوضعية الكائنات بتفردهم ورجوعهم إلى ذواتهم، ليخلص إلى حقيقة مفادها أن عقلنة الإله جعلت العلاقة بهذه القوة العليا مباشِرة من جهة، وجعلت مسألة داخلية من جهة أخرى تخص الفرد ذاته وليست مسألة جماعية.

ثانيًا: الديانة النبوية وعقلنة رؤية العالم

يرى فيبر أن الديانة النبوية أثّرت بطريقة حاسمة في التطور الديني، حيث ما عادت «الخطايا خروجًا عن القانون وذات خصائص سحرية، وإنما باتت نقصًا في الإيمان اتجاه النبي وتعليماته وسببًا ومصدرًا لكل ألم»[35]. وأحدث مفهوم الخطايا تغييرًا في البنية الدينية ويقظة في الضمير الأخلاقي، ما ترتب عنهما تصنيف آخر للخير والشر، لما هو رئيس وما هو ثانوي. كما «أن فشل الممارسة الدينية لا يعود إلى العجز الإلهي، وإنما ينجم عن الفعل الإنساني السيئ الذي يغضب الإله ويستدعي العقاب»[36].

ها هي القيم تشكل عبئًا داخل الوعي، وتبعث في الوقت ذاته على الأمل في التحرر من نتائجها غير اللائقة، وذلك عبر التوصل إلى الخلاص. بهذه العناصر، بدأ التصور العقلاني يتشكل مسبقًا داخل أسطورة المخلص أو المنقذ، والمتمثل في وضع لاهوت عقلاني، مع إعطاء دلالة إيجابية للمعاناة لم تكن موجودة من قبل؛ إذ ظلت العامة منجذبة إلى السحر البدائي وخاضعة له، إلى أن أدخلت الدعوات النبوية في خضم الحركات الدينية الكبرى ذات الصبغة الأخلاقية وذات الوعود المحددة. ويسجل فيبر «أن تلك الوعود والعطايا ربما تكون في هذا العالم

(34) Ibid., p. 74.

(35) Max Weber, M. Rubel & L. Evrard, «La Morale économique des grandes religions: Essais de sociologie religieuse comparée,» *Archives de sociologie des religions*, vol. 5, no. 9 (Janvier-Juin 1960), p. 13.

(36) فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ص 95.

أو العالم الآخر الذي لم يكن معروفًا في الديانات باستثناء المسيحية وبعض فِرَق الزهد، إذ كانت الديانات الأخرى تعرف الوعد بالمعنى المادي، كطول الحياة والثروة مثلًا»[37].

كيف ساهمت الدعوة النبوية إذًا في عقلنة الدين؟ وما هي مكونات هذا الخطاب الديني؟

يؤكد فيبر فيقول: «مواكبة تجربة نزع الطابع السحري عن العالم ظهور النزعة النبوية، خصوصًا بعد أن تجمدت صيغ الحياة التقليدية وأشكالها في قوالب سحرية، بحيث ما عادت الضوابط السحرية قادرة على تزويد الحياة، من ثم برزت أهمية النزعة النبوية»[38]؛ فالنبي في نظر فيبر هو فرد ذو كاريزم شخصي وصِفة كاريزمية، تتمثل مهمته في مذهب ديني أو في أوامر إلهية، مع أن هناك فارقًا بين النبوة والكاريزمية، باعتبار النبوة مرتبطة بتفرد الشخص الخارق، في حين ترتبط الكاريزمية بالجماعة العضوية التي تضم تنظيمًا تراتبيًا، حيث القائد واتباعه ثم العامة.

النبي يأخذ مساره داخل عزلة مأساوية تجاه العامة التي تبدي جهلها واحتقارها لرسالته، ومع ذلك تُعتبر النبوة أحد المصادر التاريخية للمذاهب الدينية التي كان لها أثر جذري في تحوّل المؤسسات الدينية، حيث دفعت بهذا التاريخ الديني نحو إقصاء السحر من مجال سلوك الحياة اليومية. وكانت الوسيلة الوحيدة لهذه الديانة في تكسير القوى السحرية، هي تزويدها أفراد المجتمع برؤية نسقية واعتقادات عقلانية عملت باستمرار على تقويض جميع أنواع الرؤى التراتبية للكون.

تتمثل أخلاقية النبي في كون تعاليمه مؤسَّسة على مهمة تبشيرية متضمنة في وصايا ملموسة أو أوامر أخلاقية، وهي تتطلب الطاعة كواجب أخلاقي. لذا، كان النبي هو أول من يجسد طريق الخلاص من خلال حياته الشخصية، مع عدم ادعائه وساطة بين العالم الفوقي والعالم الدنيوي. يقول فيبر في هذا الصدد: «النبي هو أداة لإعلان إله، وبالتالي هناك أوامر وقواعد مجردة يتلقاها من الله، ويأمر بالطاعة

(37) Weber, Rubel & Evrard, «La Morale économique,» p. 16.

(38) Weber, «The Social Psychology,» pp. 284-285.

كواجب أخلاقي، أو ما يسمى النبوة الأخلاقية. وهناك النبي النموذجي، حيث يبرهن في حياته على طريقة سلوك الخلاص حالة بوذا، وهؤلاء لا يحملون رسالة سماوية أو واجبًا أخلاقيًا، لكنهم يتوجهون مباشرة إلى أولئك الذين يتوقون إلى الخلاص، وهذا هو النمط الثاني داخل النزعة النبوية ذات الاتجاه النموذجي»[39].

إن النبي النموذجي (Exemplary Prophet) هو ذلك الشخص الذي يظهر ويوضح الطريق المستحَب اتّباعها، والتي تقود نحو الخلاص؛ فهو لا يصرح بمهمة عليا سامية أو بواجبات أخلاقية لاتّباع نموذجه، ولكنه يتوجه فحسب إلى الأشخاص الذين يهمهم أمر الخلاص. أما النبي الأخلاقي (Ethical Prophet)، فهو ذلك الشخص الذي يعتبر ذاته أداة الإله، فيعلن أنه ذو مهمة إلهية عليا تتطلب الطاعة من خلال الوصايا التي يحملها.

لعل هذين النمطين من النبوة ذوا خصائص مشتركة؛ إذ إنهما يبعثان على رؤية متناغمة للعالم يحيلان إلى الاندماج والمعنى اتجاه الحياة؛ فهناك معنى منطقي صارم ينعكس على توجيهات الممارسة داخل الحياة والمتسمة هي الأخرى بالوحدة والاتساق، من ثم «كان التصور الذي تحمله هذه الديانة النبوية عن العالم ذا معنى ودلالة ونظام شامل»[40]، لكأننا بعالم ما فوق الطبيعة يأخذ معنًى ودلالة، فلا تعود الأشياء توجد ببساطة، لكن بفضل علاقة تربطها بما فوق الطبيعة، إذ تدل على أشياء أخرى، و«هكذا أصبحت الحوادث الاجتماعية والكونية (Cosmic) تستقبل كجزء لا يتجزأ من وحدة متناسقة، والتي يجب أن يتوجه نحوها السلوك الإنساني»[41].

أسبغ ارتباط ديانة النبوة بمفهوم المذهب قيمة خاصة؛ إذ خوّلها تطوير نسق عقلاني للفكر الديني، وبالضبط تطور «أخلاق» نسقية دينية مؤسَّسة على مذهب متناغم وثابت يقدِّم «كوحي»، مثلما حدث مع الإسلام في تمايزه من الوثنية. كما أن أهمية المذهب تتجلى في قدرة كلٍّ من النبوة الأخلاقية والنموذجية على تقديم

---

(39) Weber, *Economy and Society*, p. 447.

(40) Ibid., p. 451.

(41) Burger, *Max Weber's Theory*, p. 187.

تصور معيّن عن الإله، فشخصته الأولى في صورة الأقوى والأسمى فوق العالم في مقابل الفرد كأداة، في حين قدمته الثانية في صورة غير مشخصة بحيث يجري التوصل إليه عن طريق التأمل. بهذا سمح «المذهب للديانة النبوية بتعميق مفهوم الإله الذي ذوب جميع الآثار المتبقية من الرؤية القديمة؛ تلك الرؤية المتراتبة للنظام الكوني، حيث تسامت ديانة النبوة بالتصورات البدائية للأرواح الإحيائية والآلهة البطولية المماثلة للطبيعة»[42]، مؤدية بذلك، وبصورة نهائية، إلى اعتبار وجود ظواهر متسلسلة ومحددة بدقة عبر عنصر العقل.

أتاح مفهوم المذهب للعقل الديني الاعتراف بتعدد التأويلات داخل الإقرار بالوحدة؛ إذ تعطي هذه المذاهب إمكانات متعددة للتأويل وإعمال العقل، وهو ما جعل فيبر يؤكد «أن العنصر العقلاني في الديانات هو 'المذهب' الذي يمتلك استقلالية، كما هي الحال بالنسبة إلى المذهب الهندي 'الكارما' (Kharma) والاعتقاد الكالفِني في القدر أو المآل المسبق، كذلك التبريرات اللوثرية بالإيمان، وأخيرًا المذهب الكاثوليكي للقداسي»[43]؛ فالمذهب يحمل صفتين أساسيتين، **أولاهما** اتخاذه طابعًا عقلانيًا منطقيًا من حيث الإقرار بوحدانية الإله في مقابل التعدد، و**ثانيتهما** إمكانية استقلاليته في تأويل الوحي والنصوص المقدسة، علمًا أن من بين مهمات ديانة النبوة دعوتها إلى التوحيد (monothéism) تدرجًا من تعدد الآلهة، أو ما يعرف بـ «المجمع الربوبي» (Pantheon)، إلى الميل نحو إله عالمي يهيمن على هذا المجمع، حيث أصبح يأخذ طابع التوحيد شيئًا فشيئًا. ولعل السبب في هذا التحول يرجع عند فيبر إلى تشكّل الإمبراطوريات العالمية، كإمبراطوريات الفرس والرومان والفراعنة، والتي كانت تؤمن بوحدة الملك الإله من جهة، ومن جهة ثانية «التقاء التوحيد مع عبادة يهوه والتي تعتبر نتيجة حادث تاريخي؛ فالعالمية هي نتيجة السيادة الوطنية، حيث المؤولون هم الأنبياء المعنيون بعبادة يهوه وأخلاقيته»[44]. والتوحيد العالمي للمسيحية والإسلام مرتبط تاريخيًا بتطور اليهودية - في نظر فيبر - باعتبار أن الديانة اليهودية هي أول من قطعت

(42) Weber, «The Social Psychology,» p. 286.

(43) Ibid., p. 287.

(44) Weber, *Economy and Society*, p. 418.

مع كل الممارسات السحرية والطقوسية، مع ميلها إلى نوع من العقلانية الدينية، «فهذه الأنواع التوحيدية مشروطة ومحددة عبر صفة النبوة 'الأخلاقية'»[45].

إن السر وراء هذا التوحيد وإثبات عظمة إله واحد قابل للعقلنة، لدليل على قدرة الإنسان على التحرر والتخلص من التبعية المجسمة، التي كانت ترسمها أشكال الطقوس البدائية السحرية كافة، كأنما هناك قانون لتحرر الإنسانية عبر تأكيد إله متعال ومستقل عن جميع المقتضيات المادية، كما عبّر عنه غوشي بالمعادلة التالية: «بقدر ما يكون الآلهة عظماء، يتحرر الإنسان»[46].

وقع التحول من المحايث إلى المتعالي، أو بتعبير غوشي، من الزمان الخارجي إلى المجال الخارجي. وهكذا لعب تطور المطلق الغيبي السماوي، محرك تطور العقل الإنساني ومرآته، وكذا راسم مسار استقلاليته؛ «فكلما علت العظمة الإلهية وسمت إلى درجة عليا تسمح بتغيير موضع الإنسان لتساويه مع أسرار الأشياء، تعطِه صلاحية استقلاليته كذات عارفة»[47]؛ ذلك أن مبدأ التوحيد المتعالي للإله اقتضى تحرير الإنسان، خصوصًا بعدما كان بمنزلة شيء كباقي الأشياء المتراتبة داخل المنطق الأسطوري - السحري للوجود: لم يكن في الإمكان الفصل بين ذاته كإنسان وباقي الموضوعات الأخرى، إذ اعتُبر جزءًا لا يتجزأ عنها في إطار التصنيفات الطوطمية.

أصبحت هذه المسافة العقلانية التي يتخذها الإله ضمان حرية الإنسان واستقلاليته؛ فنحن أمام ذات عارفة ومنفردة بين باقي الموضوعات الأخرى - جامدة أكانت أم حية- القادرة على عقلنة هذا الإله العظيم. من ثم، كانت «كل نبوة أخلاقية تتطلب إلهًا تموقعه داخل وضعية متسامية في علاقته بالعالم، وترتكز هذه الشرعية على عملية عقلنة فكرة الإله»[48].

---

(45) Ibid., p. 419.

(46) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 53.

(47) Ibid., p. 64.

(48) Weber, *Economy and Society*, p. 518.

ثالثًا: ديانة النبوة والمشكل اللاهوتي

ينقلنا مفهوم التوحيد الذي دعت إليه ديانة النبوة أو عملت على تكريسه إلى بعث مجموعة من القضايا ستمثل تحديًا لديانة النبوة؛ إذ بالإجابة عنها، تكون ديانة النبوة قد ساهمت مرة أخرى في عملية العقلنة الدينية، هذه القضايا التي تدخل في إطار ما عُرف بمشكل العدالة الإلهية (Problem of Theodicy)[49]. يقول فيبر في هذا السياق: «كلما تسامى تصور إله موحد كوني وفوق دنيوي، طُرحت المسألة التالية: كيف تتصالح عظمة الإله وكماله مع عيوب ونواقص هذا العالم المخلوق؟»[50]. ويستحضر فيبر هذا المشكل اللاهوتي من خلال مثال العمال الألمان الذين كانوا محفزين برفض فكرة الإله، لا بسبب الحجج والبراهين التي بدأت تقدمها علوم الطبيعة، وإنما بسبب طرحهم فكرة عدم التطابق بين هيمنة إلهية قوية وعادلة وظلم النظام الاجتماعي وفوضاه. وما يطرحه فيبر في مشكل اللاهوت متعلق أساسًا بصفات الإله وعدالته ومرتبط بمسألة تعارض قوة الخالق وعظمته مع فوضى العالم وعنفه ومظالمه، ولهذا سيصوغ استفسارين بارزين، **الأول**: لماذا خلق الله الكون والعالم ما دام الإنسان معرضًا للألم؟ **الثاني**: إذا كان ثمة إله واحد خلق الناس والكون، فلماذا هذا الشر؟

يتبين من خلال هذين السؤالين أن هناك علاقة لاعقلانية يستحيل حسمها من دون استحضار الطروحات أو المفاهيم الثلاثة التي اقترحتها الديانات النبوية: مفهوم العناية الإلهية ومفهوم الجزاء، وأخيرًا مفهوم القدر، وهي كلها مفاهيم تشكل الحلول الأساسية للمشكل اللاهوتي.

يرى فيبر أن «بالاعتقاد في **العناية الإلهية** نلفي العقلنة الدينية تصورًا معارضًا للفكر السحري، وهو تصور هيمن على جميع الديانات السماوية الموحدة، سواء

---

(49) كلمة تيوديس باليونانية تعني الإله، وهو مصطلح من إبداع ليبنتز كعنوان لكتابه في عام 1710: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*، لتبرير وجود الله ونظام الخلق انطلاقًا من المشكل المطروح أمام الحضور المكثف للشر داخل العالم، وذلك ضد فكرة عدم وجود إله أمام شراسة العالم، بل على العكس إثبات طيبته ودلالة الحرية الإنسانية. يُراجع: Auroux (dir.), *Les Notions philosophiques*, p. 2584.

(50) Weber, *Economy and Society*, p. 519.

الشرقية أو الغربية»[51]. وتكمن أهمية هذه الرؤية العقلانية للعالم، والمتضمنة داخل هذا المفهوم، من خلال تجاوزها مسألتين أساسيتين بصدد مشكل الألوهية: **الأولى** تجاوزها ثنائية قوة الإله وجلاله وقدسيته من جهة، والنقص الأخلاقي للمخلوقات من جهة أخرى، و**الثانية** تجاوزها النائية الروحية التي تشطر الكون إلى عالم النور وعالم الظلمات؛ إذ بتجاوز هذه الثنائية اللاعقلانية، قدم مفهوم العناية الإلهية رؤية عقلانية للعالم، مفادها أن أمام الحوادث العابرة داخل العالم، هناك الكائن المثابر (الذات العارفة المعتقدة) والمصر والمتحرك داخل النظام الأزلي للحقيقة الغيبية المطابقة له، وهذا بطبيعة الحال يحيلنا إلى المفهوم الثاني الذي طرحته الديانات النبوية للخروج من الإشكالات اللاهوتية، وهو **مفهوم الجزاء**. يقول فيبر: «أصبحت الأشياء تحمل معاني ودلالات، بما في ذلك اللاعدالة أو العوز في هذا العالم، حيث تصالحت الرغبة في الانتقام مع اللاعدالة الموجودة في هذا العالم، ولذلك فإن النار هي الجزاء في أجل غير مسمًّى، كما أن الثواب الأبدي والهناء محتفظ بهما للإنسان التقي»[52]. هكذا، ستنقلب كفتا المعادلة غير المتساوية (عدالة الإله في مواجهة مظالم العالم والفوضى الاجتماعية) كعلامات غير نهائية داخل النظام الكوني للعدل الإلهي، خصوصًا أن الجزاء مرتبط بمفهوم الآخرة التي وعدت بها الديانات النبوية، وهو مفهوم «لم يكن معروفًا لدى الديانات الأخرى باستثناء المسيحية وبعض الاعتقادات الزهدية»[53].

لا شك أن مفهوم الجزاء في ارتباطه بالعالم الآخر يقودنا إلى العنصر الثالث من عناصر الإجابة التي قدمت أمام المشكل اللاهوتي، وهو **مفهوم القدر**. يقول فيبر في هذا السياق: «لا يستطيع السلوك الأخلاقي بهذا المعنى إعطاء الحظوظ الشخصية للفرد، سواء في هذا العالم أو العالم الآخر، ولكنه يكتسي صبغة أثر سيكولوجي وعملي، كأن يكون بمنزلة عرض لحالة العفو بأمر إلهي؛ ذلك أن قوة الإله وعظمته تُكرهان المعتقد على قراءة داخل لعبة الغيب وعلى البحث

(51) Ibid., p. 523.

(52) Weber, Rubel & Evrard, «La Morale économique,» p. 15.

(53) Ibid., p. 16.

عن مصيره داخل العالم الآخر، وهو حاجة أساسية بالنسبة إليه»[54]. هذا النص يحدد مفهوم القدر انطلاقًا من نقطتين: **الأولى** هي التحديد المسبق لمآل الإنسان، إن بالعذاب أو بالخلاص/ النجاة. و**الثانية** هي إمكانية نجاة الإنسان عبر العمل الدؤوب والمثابرة من خلال تتبّع آثار هذا الخلاص وهذا العفو والرضى الإلهي؛ ذلك أن إكراهات القدر والمآل المحدد مسبقًا من جهة، ورغبة الفرد في النجاة، من جهة أخرى، اعتُبرت محفزات قوية تبعث على «نشأة نسقية للفعل العملي، وذلك بتوجيهه انطلاقًا من قيم موحدة»[55]، فصار خرق إرادة الإله وهتكها ذنبًا أخلاقيًا يقيد الوعي ويسجنه، كإحساس بالمصائب التي تعصف بالفرد، وهي براهين تعبّر عن الإرادة الإلهية، ما يقودنا إلى التقوى في ارتباطه بمفهوم الخلاص.

أثمرت الرغبة في تثبيت هذا القدر وتحديده، مع الأمل في الخلاص، نتائج عميقة جدًا، خصوصًا بالنسبة إلى سلوك المعتقد؛ إذ أصبحنا أمام سيرورة داخلية تلقي بظلالها على الحياة في العالم الدنيوي كما في العالم الأخروي؛ هذه السيرورة المرتبطة بشروط الممارسة الذاتية، أو ما سمّاه فيبر البرهنة وإثبات الذات، ومآلها أمام المصير والقدر الإلهي.

لعل إجابات الديانة النبوية على مشكل العدالة الإلهية جعلت الإله متموقعًا في ما وراء جميع المقتضيات الأخلاقية لمخلوقاته، لأن أوامره وقوانينه غير قابلة للفهم الإنساني. كما أن عظمته وقوته مطلقتان، فاستحال إلى ما ذكر تطبيق المعايير الإنسانية للعدالة على سلوكه، وبذلك أُلغي المشكل اللاهوتي كما هو[56]. على هذا الأساس، اقترن الخروج من هذا الإشكال اللاهوتي تحرير عالم الإنسان بإبعاده عن عالم الإله؛ إذ إن لكلٍّ خصوصيته ومقاييسه، سواء من حيث السعادة أو من حيث العدالة أو الظلم، ولذلك ينبغي ألّا نقيس معايير عالم الإنسان على معايير عالم المملكة الإلهية، لأن ذلك سيؤدي إلى مفارقات. وكان ثمة نوع من الاستقلالية الموضوعية للعالم نفسه، مع تعليق معناه عن كل ذاتية إلهية عبّر عنها غوشي بأن إقامة المسافة مع الإله جعلت العالم قابلًا للمعقولية. يقول:

---

(54) Weber, *Economy and Society*, p. 523.

(55) Ibid., p. 529.

(56) Ibid., p. 522.

«إن موضوعية العالم، هي الخلاصة النهائية للافتراق عن الإله، ليتحرر الإنسان ويتشكل ذاتًا عارفة مستقلة عن العقل الإلهي»[57].

حثت ديانة النبوة - بإجاباتها المذكورة عن الإشكالات اللاهوتية- الدين والأخلاق على إيجاد حلول ملائمة بنشاطات معقلَنة ومبرَّرة من العقل، مشكّلة بذلك إرهاصات عقلنة السلوك الديني انطلاقًا من رؤية أخلاقية معينة، حيث نلاحظ تغيّر المعنى؛ فالتضرع للأرواح في إطار السحر استُبدل بالصلاة داخل ديانة النبوة، استجابة لمفهوم التوبة الذي يهدئ الغضب الإلهي، بل يغير مجرى العقاب. بهذا، وجد الفرد نفسه متحكمًا في مآله بادعائه الخضوع للنظام الكوني الإلهي مع احتفاظه بذاتيته؛ فـ«طبيعة القيم المقدسة هي الأخرى ستتأثر على نحو غريب بالطبيعة الخارجية، بما في ذلك مصالح الفئات والطبقات، وذلك بحسب التحديدات العميقة للقيم الغائية التي من أجلها تتوجه عملية العقلنة»[58]. في هذا الإطار، يرى فيبر أن الطبقات البرجوازية كانت تربة خصبة لنمو الديانة النبوية وانتشارها، خصوصًا بعدما تخلصت هذه الفئات من نظام المحرمات ومن انغلاقية القبائل وانقسامها، «فالطبقة البرجوازية لها إمكانية رفيعة، وقدرة على الرقي والضبط الأخلاقي والعقلاني للحياة بشكل ملائم لميولاتها العقلانية التقنية والاقتصادية»[59]. يدفعنا هذا النص إلى الحديث عن المحددات الاجتماعية لنجاح الخطاب النبوي، ومن هنا كان خطأ فيبر هو، في نظر بورديو، تركيزه على الدعوة النبوية مصدرًا من مصادر العقلنة الدينية، واهتمامه الداخلي بمتن الخطاب النبوي فحسب بنجاح العلاقة التواصلية بين النبي وأتباعه ودرجة التأثير فيهم، سواء من حيث الشكل النموذجي للسلوك أو من حيث الخطاب العقلاني النسقي.

في المقابل، يرى بورديو أن سر نجاح هذه العلاقة يرجع أساسًا إلى شروط اجتماعية، مستعيرًا أطروحة مارسيل موس المتضمنة أن «نجاح أي خطاب نبوي رهين بمرحلة التحولات المورفولوجية والاقتصادية المحددة للانهيار

---

(57) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 56.

(58) Weber, «The Social Psychology,» p. 287.

(59) Weber, Rubel & Evrard, «La Morale économique,» p. 22.

والأفول واضمحلال التقاليد أو أنساق - القيم التي تمد بمبادئ رؤية العالم؛ ذلك أن المجاعات والحروب تؤدي إلى صعود الأنبياء»[60]، ليخلص بورديو إلى التصورات الدوركهايمية بشأن الدين؛ فالنبي ليس إلا شكّلًا من الأشكال ورمزًا من الرموز الدينية التي تضعها الجماعة حول ذاتها؛ إنه دلالة تعبيرية كي يأخذ المجتمع معناه، لأن الدعوة النبوية سلوك نموذجي - المثالية - أو تعبير خطابي - الأخلاقية - يجسد التقاء الذات - النبي - كدال مع الوجود القبلي المدلول أي صورة النبي المهيأة لاستقباله من المجتمع[61]. من ثم، كانت الدعوة النبوية صنيع المجتمع ومرآته لاختزالها صورته ومعناه. ولذلك، فإن التقاء النبي مع المجتمع ليس إلا تعبيرًا عن الدليل (Signe) الذي مثّله دي سوسور بالورقة النقدية، أي التحام الدال والمدلول/ النبي ومجتمعه؛ إذ إن أي تمزيق للدال - النبي- يمكن أن يؤدي إلى تمزيق المدلول - هيئة المجتمع، وهذه أطروحة تخالف التصور الفيبري الذي يرى أن الدعوة النبوية ليست إنتاجًا مجتمعيًا خالصًا، فهي تحتفظ لنفسها بخصائص داخلية تتعالى عليه، وربما تقاسمه مفهوم «الاحتياج الديني» الذي هو مفهوم سيكولوجي بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، وليس مفهومًا اجتماعيًا.

رابعًا: علاقة رؤية العالم بالمصالح المادية والمعنوية

لا يمكن إذًا فصل هذه الرؤية الجديدة، وهذا التصور العقلاني للعالم، عن طبيعة المصالح المادية والأخلاقية الموازية لهما. يقول فيبر في هذا الصدد: «إن وحدة المعنى ودقة الكون وتناسقه تمنع الناسك من خدش النظام ولو على مستوى فعله وسلوكه الميتودي؛ فأي إفراط في رغباته سيُحدث انكسارًا في هذا النسق، وعليه أن يسلك برشد ورزانة في مختلف التنظيمات العقلانية داخل العالم»[62]. أي مصلحة لهذا الناسك في الحفاظ على هذا النسق وهذا التناغم؟ وأي مصلحة له في عدم تلبية رغباته والإفراط فيها؟ ما طبيعة العلاقة بين الإفراط في الرغبة وخدش النسق وتناغم النظام؟

(60) Bourdieu, «Legitimation and Structured Interests,» p. 130.

(61) Ibid., p. 130.

(62) Weber, *Economy and Society*, p. 543.

إن الاعتقاد في قيادة الأفكار لسلوك الناس لهو إجابة غير تامة في نظر فيبر، «لأن الأمر لا يخلو من مصالح مادية ومعنوية أخلاقية؛ فخلف كل سلوك تقبع مصلحة معنوية، فالاغتسال - مثلًا - من وسخ الروح المقيدة وتعفنها داخل الجسد يحقق حياة خالصة جمالية أخلاقية وجسدية، أو وجودًا كليًا للروح.

ووراء الهروب من الخدعة الأبدية للأهواء والشهوات، هناك مصلحة لتحقيق الهدوء العميق للرؤية الإلهية الخالصة قصد التمتع بها[63].

تخفي هذه المصالح المادية والمعنوية طريقة التفكير الديني في تعامله مع الكون والإله بشكل نسقي ومعقول؛ فرؤية العالم مخلوقة عبر أفكار ومحددة بفعل دينامية المصالح. هذه المصالح أدرجها فيبر في مفهوم مركزي وأساسي هو «الاحتياج الديني»، وهو ظاهرة سيكولوجية توجد مع الإنسان. صحيح أنها ربما تخضع للمؤثرات الاجتماعية والخارجية، لكنها تظل متفردة كظاهرة إنسانية محضة.

على عكس الأطروحة الفيبرية التي تنسج علاقة بين مفهوم المصلحة ورؤية الفاعل الديني، خصوصًا أن المصلحة مرتبطة بما هو مادي ومعنوي، وتتحكم فيها أفكار وتصورات الفاعل الديني، أي المعتقد، نجد بورديو يوظف منهج التفاعلية الرمزية الماركسية للوقوف على خصوصية المصلحة اللامرئية وطبيعتها داخل هذا الحقل؛ ذلك «أن هذه المصالح محدَّدة عبر شروط وجود الفاعل وكذلك انتماء طبيعة الاحتياجات الدينية إلى أنساق الاستعدادات الإنسانية الممكنة، وهي محدَّدة في شكلها وشروطها التعبيرية عبر السند الديني ونشاط المحترفين دينيًا»[64]. من ثم، فإن مصالح الفاعلين داخل العالم السحري لا ترادف المصالح المادية والمعنوية داخل العالم الديني؛ فهذه الشروط لا تتوقف على الفاعل وحده واحتياجاته، إنما أيضًا على طبيعة الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها هذه الممارسة الدينية أو السحرية؛ فالدعاء لا يروم التحرر من الغم أو الكرب

---

(63) Weber, Rubel & Evrard, «La Morale économique,» p. 19.

(64) Bourdieu, «Legitimation and Structured Interests,» p. 122.

الوجودي أو العاهات الجسدية، كالمعاناة والمرض والموت، بل وراء هذا الدعاء إكراهات الموقع والوضعية الاجتماعية، والمثال الذي يقدمه بورديو ويوظفه هو مقولة فيبر التالية: «إن مفاهيم مثل الخطيئة والخلاص والشظف الديني بعيدة كل البعد عن النخب الطبقية، وبالضبط النبلاء المحاربين، وربما تظهر عندهم بمعان أخرى كمفهوم الشرف»[65].

لهذا، ليست رؤية الفاعل الديني وتصوراته للعالم هي التي تحدد طبيعة مصالحه، سواء أكانت مادية أم معنوية، لكن موقعه هو «بنية العلاقة الموضوعية لهؤلاء الأشخاص والمكانة التي يحتلونها داخل الحقل الديني؛ هذه البنية المحددة سواء للتفاعلات أو للتمثلات الموجودة داخل هذه التفاعلات»[66]. على هذا الأساس، فإن عيب فيبر في نظر بورديو هو اختزاله الوضعيات والمكانة التي يحتلها الفاعلون، مع إعطائه أهمية للعناصر فقط على حساب العلاقات، وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى المنهجية الفردانية التي تؤطر بحوثه؛ ففيبر يرى أن على الرغم من وجود تأثير عوامل أخرى في الأخلاق الدينية، تظل هذه الأخيرة محتفظة بمسحة خاصة من حيث مضمونها ووعودها. فرغم حديثه عن تحقيق مصالح في العالم الدنيوي، فهو لا يتحدث عنها بمنطق «المادية التاريخية»، أي الخيرات الاقتصادية، وإنما بالمنطق السيكولوجي، أي مفهوم «الاحتياج الديني»، وهو احتياج يفوق مسألة انعكاس أو مجرد «وظيفة لوضعية اجتماعية أو لشريحة ما كأيديولوجيا أو انعكاس مصالح مادية أو أخلاقية»[67]. بهذا، تنفلت المصلحة داخل الحقل الديني من تحديد اجتماعي أو تأطير مكاني، ولا شك في تأثرها بها، إلا أنها لا تفرط في استقلاليتها وتظل ضرورة سيكولوجية تسمّى «الاحتياج الديني».

إن التمايز والاختلاف بين المصلحة والرؤية سيتواريان بالتساؤل عن كلٍّ من: كيفية النجاة؛ وسيلة التخلص من تعفن الروح؛ إمكانية تحقيق جمالية أخلاقية وجسدية ووجود روحي؛ مسألة التحرر من عبودية الشر الأصيل أو الخطيئة؟

(65) Ibid., p. 124.

(66) Ibid., p. 121.

(67) Weber, Rubel & Evrard, «La Morale économique,» p. 10.

شكلت الإجابة عن هذه الأسئلة نتائج تمثلت في عقلنة الكون الذي أمسى نظامًا، بعد أن أُفرغ التدين من الخصائص السحرية لوسائل الخلاص، خصوصًا أن هذه الوسائل تحتقر الفعل في العالم الأرضي، وتجعل النجاح رهينًا بمسائل لا ترتبط بالعقلنة اليومية.

نقف إذًا على نقطتين أساسيتين:

الأولى: أُفرغ العالم من الخاصية السحرية، وما عاد طريق الخلاص يعني الهروب من العالم، وإنما تنميطه: «سيخضع المتدين كأداة للإله ليبتعد عن كل الوسائل السحرية للخلاص، بل سيكون مدعوًا إلى تقديم براهين وحجج أمام الإله، وهي في الحقيقة براهين أمام ذاته عبر الخاصية الأخلاقية الوحيدة لفعله ونشاطه داخل مختلف دوائر العالم»[68].

الثانية: نسقية العالم وجِدَّته تظهر في «إذا كان العالم في الرؤية السابقة بمنزلة مخلوق ووعاء للخطايا ومجال لها، فينبغي لفظه، إلا أن في موازاة ذلك، سيُقبَل - سيكولوجيًا - كمسرح للفعل الإنساني مثلما أراده الله داخل دعوة دنيوية، فليس هناك مجال للهروب من العالم كما هي الحال بالنسبة إلى المتأملين».

هنا لا بد من الإشارة إلى «أن عقلنة العالم المتمثلة في النفاذ التدريجي إليه والفعل فيه بل وتحويله، تختلف كليًا عن تلك النزعات التي أقبلت على العالم، ولكن بشكل ساذج، خصوصًا تلك يسميها فيبر النزعات الإنسانية في العصور القديمة»[69].

في ظل هذه المتغيرات المتمثلة في الرؤية الجديدة للعالم، ما هو مآل الكنيسة؟

إذا كانت الكنيسة هي المؤسسة الأكثر مداومة في ادعائها بسط هيمنتها الإدارية لثواب الخلاص من خلال تقديم ذاتها كتنظيم بيروقراطي، من موظفين

---

(68) Ibid., p. 27.

(69) Ibid., p. 28.

يدّعون احتكار الإكراه الهيروقراطي الشرعي، عبر تنظيم طقوس العبادات في لحظة زمنية خاصة وفي مكان خاص، فإن فيبر يرى أن هناك شروطًا ضرورية لوجود هذه الكنيسة، وهي أن الكنيسة تفترض جهازًا من المحترفين يتقاضون أجورًا عن واجباتهم المهنية، وأنها تعتمد على عقلنة معتقداتها وأشكالها التعبدية عن طريق تدوينها وحفظها في كتاب مقدس تدرس نصوصه، آخذة بذلك شكل تربية نسقية، وليس فقط مجرد تهيئ تقني، وأن العناصر السالف ذكرها تمكّنها من مأسسة جماعة عضوية ما[70].

بغياب هذه الشروط تغيب هذه المؤسسة وتندثر، وهو ما حدث بالفعل؛ ذلك أن أول شروط الانهيار ظهور الصراع بين الكنيسة والورع الديني، والذي عرف تطورًا مستقلًا، علمًا بأن مصدر انتعاش الكنيسة وبقائها هو مأسستها للخلاص عبر توسطها للقيم المقدسة، عوض الوضعية الدينية المستقلة للورع الديني (Religion virtuos)[71]. بهذا طعن في أهم المقومات الوجودية للكنيسة، وهو البُعد المؤسساتي، حيث ما عادت السلطة التيوقراطية الرسمية تتمتع بذلك الحق في التجمع المنظم داخل مؤسساتها من أجل القيام بتوزيع صكوك العفو والغفران، وما عادت تجرؤ على ادعاء كونية العفو، أو تقوى على احتكار القيم المقدسة وتوزيعها بين الناس: «اكتسى التدين حلة الفردية الأخلاقية، وانكب على عقلنة جميع السلوكات اليومية. وتجلى هذا بشكل واضح في الورع الديني»[72]، وهو ما جعل الطهري يسوي حياته بطريقة مستقلة، تقفيًا لأخلاق معينة، من دون المرور عن طريق تجويز العفو عبر سلطة القديسين، أو من خلال رحمة كاريزمية متمثلة في سلطة الكنسية، أو، كما عبّر هبرماس، «من دون تقسيم حياته أو توزيعها بين ميدان مرتبط بالمقدس وباقي المجالات»[73]. إنها إرهاصات الممارسة اللائكية، أو ما اعتبره نقلة مكنت اللائكي من تسوية حياته بطريقة مستقلة، متبعًا أخلاقًا ما بعد - تواضعية.

(70) Bourdieu, «Legitimation and Structured Interests,» p. 132.

(71) Weber, «The Social Psychology,» p. 288.

(72) Ibid., p. 289.

(73) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 236.

يزداد الأمر وضوحًا حينما نعلم مع فيبر أنه جرى استبدال هذه الكنائس بالطوائف التي قامت بمهمة استقطاب هؤلاء الطهريين، وهي تجمّع طوعي إرادي، ولا تعتمد على سلطة خارجة عنها، ولا يقتضي الدخول في الطائفة إلا امتحانًا في الزهد الديني، كما أن الخروج منها يعني خسارة معنوية ومادية في الموقع والمشروعات. لذلك، فإن الانتماء إلى الطائفة ليس في نهاية المطاف إلا تثبيت النسب الشخصي والاجتماعي، وهو أمر لا يشكك في درجة صدق الطهري الديني والإيماني.

إجمالًا، يمكن استخلاص ثلاثة عوامل رئيسة ساهمت في انحصار السلطة المادية والمعنوية للكنيسة، **أولها** الكنيسة ذاتها، و**ثانيها** الرهبان، و**ثالثها** الحركات الدينية.

في ما يخص العامل الأول، مهّد اعتبار فيبر أن **نظام الكنيسة**، خصوصًا الهيروقراطي منه، لنظام عقلاني بعد تحطيمه النسق الوطني الكنسي، حيث عمل على تعميق مسار العقلنة التنظيمية وتكريسه، وهو ما جعل فيبر يعتبر بحق أن «الكنيسة الغربية في مرحلة القرون الوسطى مثلت أول تنظيم بيروقراطي عقلاني في تاريخ العالم»[74]؛ فهي كانت تحمل في أحشائها عناصر اندحارها، لما كانت تنطوي عليه عقلنتها التنظيمية من دور إشعاعي، سواء خارجيًا بهيكلة المجتمع وتأطيره انطلاقًا من معايير معينة، أو داخليًا بالانعكاسات التي أحدثتها في البناء الشخصي للرهبان، وهو ما يقودنا إلى العامل الثاني، أي انحصار سلطة الكنيسة وظهور العقلنة الدينية المتمثل في الرهبان؛ إذ اعتبر فيبر «أن الراهب الغربي هو أول رجل دعوة، خصوصًا أنه ربط حياته الخاصة بأخلاقيات وسلوكات عملية ابتغاء تحصيل الخلاص الإلهي، معتمدًا على ذاته ومجهوداته»[75].

إنها سلوكات تمارَس داخل الكنيسة، أو داخل الدير الذي اعتبره فيبر أول دائرة إقطاعية عقلانية، وأول تجمع عقلاني في الفلاحة، أو على مستوى الحرف؛

(74) Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996), p. 214.

(75) Ibid., p. 213.

إذ أحرز الراهب تقدمًا غريبًا لا في مجال العلم أو الموسيقى فحسب، بل أيضًا في مجال الاقتصاد، ابتداء بالاعتقاد (المطابقة بين غايات الخلاص الإلهي ووسائل التحقق)، وانتهاء بالاقتصاد داخل الحاجات والمصالح اليومية، وهي مؤشرات ترمز إلى العلاقة البعدية بين الأخلاق البروتستانتية والسلوك الاقتصادي الرأسمالي.

هكذا وهب مفهوم البرهنة على الذات والنشاط الزهدي - في ارتباطهما بالمسيحية - قوة دفع فعلية للانسلاخ من سلطة الكنيسة، ومنح السلوك الاعتقادي زخم التحرر من كل ضغط سيكولوجي يمكن أن تمارسه الكنيسة عليه، وهو ما شجع هذه السلوكات على اتخاذ صبغة مؤسساتية في مطالبتها بهذا التحرر، ماديًا أكان أم معنويًا. واتضحت معالم الأمر مع بروز **الحركات الدينية الإصلاحية**، وهذا ثالث العوامل المساهمة في الحد من السلطة الهيروقراطية للكنيسة. يقول شلوشتر في هذا السياق: «انفلتت الحركات الدينية من قبضة الوحدة الثقافية للكنيسة، مسببة تهديدًا فعليًا لادعاءات المشروعية القائمة على السلطة الكاريزمية؛ إذ هيأت هذه الحركات الارتدادية أرضية لعالم الزهد الباطني، مباشرة ضد قدسية الكنيسة، مجسِّدة نضجها في الزهد البروتستانتي، ما جعلها جوهر اهتمام فيبر»[76].

تكمن قيمة هذه الحركات الدينية في قدرتها على طرح نموذج سلوكي داخل الحياة الواقعية بعيدًا عن أي صفة متزمتة، وذلك من خلال إقبالها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مع مراعاة مبادئها الأخلاقية ونهجها في الحياة، وشظف العيش من جهة والتهافت على المصالح الآنية من جهة أخرى، مساهِمة في الانتقال الجذري من نظام الكنيسة إلى نظام الطائفة.

تلك هي إذًا العوامل التي جعلت فيبر يصل إلى استنتاج توصل إليه هبرماس في شأن مدى مساهمتها في سيرورة العلمنة[77]، فما عاد هناك عائق بين الدين والنشاط العملي الدنيوي كما تتصوره الكنيسة. في مقابل ذلك، نجد بعض أشكال

---

(76) Ibid., p. 213.

(77) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، محمد علي مقلد (ترجمة)، جورج أبي صالح (مراجعة)، مشروع مطاع صفدي للينابيع III (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 175.

التدين يكنّ عداء لجميع أنماط الحياة الاقتصادية، لكونها تحاول التحليق فوق كل ما هو يومي.

خامسًا: البروتستانتية والرؤية الدينية العقلانية

يبدو لزامًا علينا التمهيد لطبيعة المذهب البروتستانتي - المتمثل في الرؤية الدينية الكالفِنية والذي شكّل اتجاهًا داخل حركة عرفها المجتمع الديني الأوروبي ابتداء من عام 1517 وانتهاء بعام 1555، ابتدأت مع مارتن لوثر (1483-1546) مرورًا بهولدريش زوينغلي (1884-1531) وانتهاء بجون كالفِن (1509-1564) - بتبيان الإرهاصات الأولى للعلمانية، والتي ما كانت لتطفو على السطح لولا دور الإصلاح، وهي إرهاصات يلخصها بول وليام في أسباب محورية ثلاثة: نزع الصبغة الإكليروسية عن المسيحية، مع المساهمة في إضعاف السلطة الاجتماعية للإكليروس الكنسية؛ نزع الصبغة القدسية عن السلطة الدينية بما سهل نزع الصبغة القدسية عن السلطة السياسية وجعلها ذات صبغة دنيوية؛ تأكيد حقوق الفرد الدينية، وإعطاء مشروعية للتعددية، والمساهمة في الاعتراف بحرّية الوعي، والفصل بين الكنيسة والدولة[78].

نلاحظ إذًا هذا الالتقاء بين النقد الإصلاحي - ضد هيمنة الجهاز الإكليروسي لمصلحة مفهوم الخلاص - وإنهاك الحياة المسيحية داخل عناصر خارجية، عوض التركيز على حياة الفرد الداخلية؛ إذ يجب على المسيحي أن يعيش حياته الخاصة وإيمانه الخاص بطريقة فردية، وهو تصور يلتقي مع تصورات أحد رواد النزعة الإنسانية [الفيلسوف الهولندي] إيرازموس في كتابه *Handbook for the Christian Knight*، (**دليل المسيحي المحارب**) (1051) حيث يدعو العلمانيين إلى «تقوى داخلية موسومة بصفات المسيح الأخلاقية والشخصية»[79]. لذلك، لا نستغرب أن تأخذ كلمة لائكي (Laïc) دلالة إيجابية بعدما كانت تحيل إلى دلالة الجاهل في

(78) Jean Paul Willaime, dans: Pierre Gisel (sous la dir.), *Encyclopédie du Protestantisme* (Paris: Éd. du Cerf; Genève: Éd. Labor et fides, 1995), pp. 843-853.

(79) Heribert Smolinski, «La Réforme protestante,» dans: Frédéric Lenoir & Ysé Tardan-Masquelier (sous la dir.), *Encyclopédie des religions* (Paris: Editions Bayard, 1997), p. 599.

العصر الوسيط، خصوصًا حينما يدور الحديث حول قضاة لائكيين أو حول أفراد معارضين لسلطة الإكليروس اتخذوا صفة علمانيين، وهي صفة إيجابية.

يؤدي بنا هذا إلى الحديث عن أهم خصائص تفكير كالفِن، أحد رجال الإصلاح البروتستانتيين، الذي أعطى أهمية كبرى لشخص المسيح:

- التمحور حول مجد الله والانتصار له؛ هذا الإله الذي أوجد الناس وعقد معهم ميثاقًا، مع تصوره الأنثربولوجي للفساد التام للإنسان بفعل الذنب.

- مفهوم القدر أو المآل المسبق؛ إذ يقول في كتابه **أسس الدين المسيحي**: «نسمّي القدر المجلس الخالد للإله، الذي يحدد من خلاله ما يريد أن يفعل بأي إنسان؛ ذلك لأنه لم يخلقهم بالشروط نفسها حين صنّف بعض الناس في الحياة الأبدية وصنّف آخرين للعذاب الأبدي». لذلك، فإن الغاية التي خُلق الإنسان من أجلها تقول «إن قدره إما إلى الموت وإما إلى الحياة»[80]. إنه القدر في علاقته بمفهوم الخلاص، فهو المحرك الأساسي لعملية العقلنة الدينية، الأمر الذي يحيلنا إلى المذهب البروتستانتي متجليًا في الرؤية الدينية الكالفِنية، وما وفرته من عناصر مساعدة في عقلنة هذه الرؤية الدينية وهذا التخلي عن جميع أشكال الطقوس والتصورات السحرية.

يحدد فيبر خصوصية هذه الرؤية الكالفِنية من خلال قولته التالية: «كان للزهد الدنيوي البروتستانتي نتائج مميزة عدة لم توجد في دِين آخر، فهذا الدين لا يطالب المعتقد بالعزوبة كما هي حال الراهب، وإنما تجنُّب اللذات الجنسية، ولا إقصاء الفقر ولكن طرد الخمول وتبذير الثروة، وأيضًا التخلي عن كل شعور التباهي الفيودالي بالثروة. لذلك، لا يحكم على الزاهد بالموت داخل الحياة، إنما يدعوه إلى اليقظة والمراقبة لنمط عقلاني في الحياة، ما ترتب عنه تنظيم عقلاني للعلاقات الاجتماعية»[81]، فرؤية العالم الخفية التي يتضمنها التصور الكالفِني يمكن إجمالها، بحسب آرون، في خمس أطروحات مستلهَمة من اعترافات وستمنستر في عام 1547:

---

(80) Ibid., pp. 599-600.

(81) Weber, *Economy and Society*, p. 556.

الأولى: يوجد إله مطلق متعال خلف هذا العالم، يحكمه ويسيّره، ولكن الذهن البشري قاصر عن إدراكه أو الإمساك به.

الثانية: حدد هذا الإله القوي لكلٍّ منا مآله ومصيره، فإما الجنة والخلاص وإما العذاب، ولذلك فإن أعمالنا لا تستطيع تغيير هذه الأحكام.

الثالثة: خلق الله العالم من أجل عظمته ولعظمته.

الرابعة: إن نجاة الإنسان من العذاب رهينة بعمله المتواصل، لتأكيد عظمة الله وخلق مملكته على الأرض.

الخامسة: كل الأشياء الأرضية الطبيعية الإنسانية عناصر تنتمي إلى نظام المحرمات. لذلك، لا يمكن أن يكون الخلاص سوى هبة وعطاء إلهيين[82].

شكلت هذه الأفكار والتصورات رؤية دينية قطعت مع جميع أشكال الخرافة والأسطورة؛ فالتواصل بين الكائن المحدود والإله اللامحدود دفع الوعي إلى معرفة نظام الطبيعة والتعرف إليها، حيث نجد العلم قادرًا على اكتشافها، بل من واجبه ذلك. ولعل هذه الرؤية ساعدت على تطور البحث العلمي ضد جميع أنواع الصنمية والتحجر العقلي، ما جعل آرون يعتبر أن أصل مفهوم «التخلي عن التقنيات السحرية للخلاص» مرتبط بتاريخ الأديان منذ تلك السيرورة الواسعة التي ابتدأت مع الاتجاهات النبوية، وأصبحت مرافقة للفكر العلمي عند الإغريق، حيث ألقت كل الوسائل السحرية لتحقيق الخلاص لكونها تدخل في عالم الخرافة.

نستنتج مما سبق أن مفهوم المصير الكالفِني هو أساس هذه الأخلاق وأصلها. ولذلك كانت رؤية العالم محض دينية، فنموذج «الزاهد» هو بمنزلة إحدى الإجابات العملية والأخلاقية لهذه الرؤية، إذ هو غير متأكد من الاختيار الإلهي، وبالتالي ينبغي له العمل؛ فكل ضعف غير مقبول، وكل أصناف صكوك الغفران لشراء الأخطاء مرفوضة، وأي مراقبة للذات يجب أن تكون جدية وصارمة.

(82) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967), p. 537.

سادسًا: الخلاص والعقلنة الدينية

شكّل مفهوم الخلاص عنصرًا أساسيًا في العقلنة الدينية داخل المذهب الكالفِني في ما يخص مسألة القدر، وما إذا كان الخلاص كمفهوم يتمحور حول الجواب عن السؤالين مم نريد النجاة؟ ولِمَ نريد النجاة؟

نجد أن ليست الأخلاقيات العقلانية كلها بالضرورة أخلاقيات الخلاص؛ فالكونفوشيوسية مثلًا هي أخلاقية دينية، إلا أنها لا تحتاج إلى الخلاص، بخلاف البوذية التي هي مذهب للخلاص لكن من دون إله، في حين ترى التيارات البروتستانتية «الكالفِنية، المعمدانية، المينونية، الكويكرز، التقَوية، الإصلاحية الميتودية، أنه إذا تم تحصيل الثروة والاكتساب العقلاني لها بطريقة شرعية، فتلك علامة ومؤشر على تأكيد حالة العفو والرضى»[83]، وهذا لا يعني عدم إعطاء قيمة للعالم، أو استبخاسه، أو إقصاءه كمخلوق وكمجال للشر.

أصبح التشديد منصبًا على هذا العالم كمسرح لنشاط الإرادة الإلهية، من حيث مفهوم الدعوة أي (النداء الداخلي). ولذلك، فإنها أخلاق لا تريد إقصاء العالم عبر التحليق فوقه، سواء عبر التأمل أو عبرالخلوة، وإنما على العكس تريد عقلنته أخلاقيًا بانسجام مع الأوامر الإلهية، ومن ثم، ظلت موجهة ومندمجة في هذا العالم. إنها تمارس نوعًا من تأكيد الذات، وفي هذا السياق يقول فيبر: «ليس التأكد من الذات انطلاقًا من الحياة اليومية فحسب، بل انطلاقًا من نشاط عقلاني اعتيادي من العمل في خدمة الرب أيضًا. بهذا تتصاعد العقلانية داخل الاستجابة لهذا النداء الداخلي، أي الدعوة، حيث يصبح السلوك اليومي معيار البرهنة على حالة الخلاص»[84]. يأخذ الخلاص إذًا شكل سيرورة داخلية تلقي بظلالها على الحياة في العالم السفلي. إننا أمام سيرورة عملية داخلية في هذا العالم، خصوصًا حينما تكتسي صبغة تطهيرية؛ فبخلاف جميع أشكال الطقوس الأخرى، كالعربدة والوجد والتأمل والإغراق الصوفي، تدعو الديانة الأخلاقية إلى نوع من الوعي

(83) Weber, *Economy and Society*, p. 527.

(84) Weber, «The Social Psychology,» p. 291.

والحذر المستمر، وهو أمر يرجع إلى طبيعة تصور عالم الغيب الإلهي؛ فلكي يحل الإله في الذات، يلزم المراقبة المستمرة لهذه الذات حتى يجري تملك الإله في العالم السفلي، وإذا تعذر هذا، فإن الذات مطالَبة بالتوجه نحو العالم الآخر؛ ذلك «أن الهدف ليس امتلاك الإله، وهذا أمر مستحيل، بل أن يصبح الزاهد أداة، وهذا أقرب من الأولى للوصول إلى الإله»[85].

كان من بين نتائج هذه التصورات والسلوكات المرتبطة بمسألة الخلاص، **أولًا** عملية العقلنة ومسألة الضبط وتخطيط الممارسات التي تضمن بقاء التعود الديني (السمت) مع إقصاء كل التقنيات اللاعقلانية، و**ثانيًا** أصبحت مناهج الخلاص مرتبطة بنظام منهجي للفكر والعمل، «حيث التحكم والسيادة الإرادية أكثر حذرًا وأكثر عداء للغرائز، وذلك عبر مراقبة السيرورة النفسية والجسدية، مع تأمين الانتظام النسقي للحياة بإخضاعها للغايات الدينية»[86] في إطار ما يسمى العفة.

يجسد غوشي هذه الصورة التأكيدية للذات ضمن مفهوم الخلاص، وأمام انهيار الاكتساح الإكليروسي، بقولته التالية: «تحت الكائن الاجتماعي الذي يخضع لإكراهات وأوامر جماعية تجاه القيصر، هناك إنسان داخلي مستقل في النهاية بذاته في علاقته مع الإله»[87]؛ وما عادت العلاقة بين الإنسان والإله تخضع لوسائط أو لمؤسسات تدّعي أسبقيتها وحق احتكارها عملية التوسط، بقدر ما أصبحنا أمام ذات لها كرامتها وصدقيتها الأخلاقية والفكرية والعملية في رصد الأمر الإلهي، وفي تتبّع علامات الرضى والعفو، «فمع انكماش سلطة الكنيسة، اكتسح العالم الداخلي للذات واكتسب قوته ونقاوته من أجل ممارسة مفتوحة ذات أثر عوض المبدأ التراتبي»[88].

رُفع الإله إلى مستوى مكانته المطلقة، وانتفى معه أي حق في ادعاء سلطة

(85) Weber, *Economy and Society*, p. 536.

(86) Ibid., p. 539.

(87) Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, p. 76.

(88) Ibid., p. 77.

الإجابة الشرعية عن الأوامر والأحكام الإلهية، حيث صارت كل ذات معزولة بباطنيتها ذاتًا فردانية دينية، لها حقوقها وضماناتها.

ما حدث إذًا هو ظهور إرهاصات مبدأ للفردانية هو من إحدى خلاصات العقلنة الدينية؛ فكلما انسلخ الفرد عن الجماعة الدوغمائية الدينية، غدا قادرًا على طرح الأسئلة وإعمال عقله بحرّية وبمزيد من العمق، فصارت الفردانية صفة محمودة داخل خط التأويل وصارت الممارسة الدينية علمًا بالتحول الجذري الذي وقع – على حد تعبير غوشي – عبر المرور من الفردانية الدينية إلى الفردانية الاجتماعية المنخرطة داخل المجتمع، وهذا هو سر انطلاق كلٍّ من العقلنة الاقتصادية والسياسية والقانونية باعتبارها مبادرات فردية استلزمت بعد ذلك حركية جماعية.

سابعًا: العقلنة الدينية وتقوية الذات الفردية

يُطرح هنا سؤال مركزي وأساسي: إذا كانت العقلنة الدينية قد قامت بنزع الطابع السحري عن العالم عبر إقصاءجميع أشكال الممارسات الطقوسية والسحرية للعالم، فما هو موقع الفرد ومآل الذات داخل هذه العقلنة الدينية؟ هل جعلت الفرد غريبًا عن ذاته عبر الانزواء، أم أنها على العكس دفعت بالأفراد إلى الإحساس بالمسؤولية والدخول إلى عالم المؤسسة؟

يرى فيبر أن الدعوة الطهرية قامت بتزويد الذات بعناصر القوة، ويعتبرها عجلة التحكم الوحيدة في عملية عقلنة العالم.

على هذا الأساس، لم تجعل أطروحة فيبر، المتمثلة في مشروعه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، الغرب المؤهل الوحيد لعملية العقلنة فحسب، بل جعلته أيضًا المؤهل الوحيد على المستوى التاريخي لتشكيل عناصر تقوية الذوات وتزويدها بالقدرة اللازمة، وذلك بفضل سلطة التحكم في الشروط، ومقاومة جميع العوائق، ليفتح باب التجديد داخل المجتمع والسياسة. وتتمثل هذه العناصر في «القدرة على تنفيذ الأوامر، مع التمتع بروح المبادرة ومجاوزة المقاومة واجتذاب الأتباع، وهي مسألة حاسمة كأحد مصادر السلطة الذاتية، فالنمط الكالفِني الطهري

يعتبره فيبر نمطًا من السلطة والقوة؛ إذ يربطه بالمشروع الديني وروح الرأسمالية، لافتراض احتوائه العقلنة والتحكم في السياسة الحديثة[89].

طرح ميشيل فوكو هذه المسألة في كتابه *Les Techniques de soi* **(تقنيات الذات)** بالصيغة التالية: إذا أراد شخص أن يسلك عقلانيًا، وأن يضبط فعله المرتبط بالمبادئ الصحيحة، فما هو الجزء الذي يجب أن يتخلى عنه وأن يضحي به من ذاتيته؟ وما هو ثمن الزهد للتضحية بالعقل؟ يبدو في نظر هارفي غولدمان أن فوكو لم يستطع إدراك غايات فيبر بشكل صحيح؛ «فحين خصص فيبر طبيعة الزهد الذي يجب أن تخضع له الذات ما كان يقصد خضوعها للعقل أو العقلنة، وإنما حاجتها إلى القوة أو إلى سلطة التحكم في هذه العقلنة ذاتها، مع الرضوخ لمتطلباتها، كل ذلك من أجل امتلاك القدرة على تحقيق تحول في القيم الذاتية الغائية، ومن أجل استجلاب هذه القدرة»[90].

إن فوكو، الذي يرى ثمن الزهد خضوع الذات لسلطة العقل والعقلنة، يخالف أطروحة فيبر التي تربط بين الزهد بوصفه عنصرًا من عناصر استمداد القوة والطاقة للتحكم في هذه العقلنة وتطويعها عوض الخضوع لها؛ فهو لم يكتشف في الأخلاق البروتستانتية مجرد عنصر مساهم في تطور روح الرأسمالية، ولكنه اكتشف أيضًا روحًا جديدة ترتب عنها عدة نتائج، أهمها «تقوية الطابع الذاتي للمعتقد الطهري داخل الإرادة الصارمة للعالم الغيبي من جهة، وتحويله إلى مستوى الشخصية من جهة ثانية، وهو مفهوم متجذر في الكانطية والكانطية الجديدة»[91]. هنا، يستعير فيبر مفهوم الواجب الكانطي ودوره في بناء الشخصية، وهو الذي يحولها من مجرد بضاعة تُقوَّم بسعر إلى مستوى شخصية لها غاياتها وكرامتها؛ فالطهرية هي قوام بناء هذه الشخصية الغربية، التي ظلت تستند إلى المحرك الأساسي، وهو الزهد، حيث إنها تقوم من جهة بتثبيت اعتقادها بأن الغايات العليا تظل مهيمنة على الشخص، الذي يعمل في الوقت نفسه من أجل بلوغها وتحقيقها عبر ذاته في

---

(89) Harvey S. Goldman, «Weber's Ascetic Practices of the Self,» in: Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambrige: Cambridge University Press, 1995), p. 167.

(90) Ibid., p. 168.

(91) Ibid., p. 171.

العالم، وهذا يتطلب منه وحدة نسقية لا تركيبًا جزئيًا لبعض الخصائص التي يحتاج إليها في أثناء الممارسة.

أصبح للشخصية الغربية لب وجوهر باطني، بحيث إنها تتخذ طابعًا منظمًا ومحوريًا. ويرجع الفضل في ذلك - في نظر فيبر - إلى نمط الزهد الذي أعطى الشرعية لهذه الذات عبر التضحية بخصائصها في مقابل ارتباطها بقيم سامية.

لذلك، كانت خلاصات فيبر مؤسَّسة على «الدور الحاسم لفكرة الواجب الديني في الثقافة الحديثة والسلطة القوية المتمثلة في قدرة الذات على تطويع الروح. والواجب هذا شكّل قوة لاشعورية ذات دقة متناهية لتربية أفراد الرأسمالية، والتي لا توجد في أي كنيسة أو ديانة أخرى»[92].

هكذا، يخلص فيبر إلى مدى مساهمة الديانة النبوية في تجديد نموذج الذات الغربية، بفعل إمكاناتها في سبيل المزج بين الفكر والممارسة، وعبر نسقيتها وقدرتها على مقاومة رغباتها، وهذا بعث جديد لمفهوم الفرد أو الذات سمّاه فيبر تارة رجل الدعوة في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** أو الشخصية الغربية في كتابيه **سوسيولوجيا عالم الأديان ورجل العلم ورجل السياسة**. إنها أشكال متعددة لمضمون واحد، ألا وهو الشخصية الغربية الحديثة ذات الجذور الدينية العقلانية.

عبر هذه العناصر، يصل فيبر إلى نظرية في التجديد التاريخي؛ ذلك أن التحول الاجتماعي لا يقتصر - في نظره - على الشروط المادية والسياسية، بل على بروز ذوات الفاعلين القوية وتوسطها أيضًا؛ فركائزهم مثبتة ومتجذرة في السلوكات والخصائص الزهدية، وهو ما سيؤهل الفرد أو الذات الفردية لتأدية دور تحويل مجتمع بأكمله نحو سيرورة عملية العقلنة. يقول مومسن في هذا الصدد: «غالبًا ما قادت عملية عقلنة سلوكات الحياة المجتمع الغربي إلى حالة معيّنة من قدرة الفرد والجماعة على الفعل والمبادرة، وهي قوة مستمدة من مجموع الشروط المساهمة في ثورة النتائج المنعكسة على طبيعة النسق التي هي جزء منه»[93].

---

(92) Ibid., p. 168.

(93) Wolfgang Mommsen, «Personal Conduct and Social Change,» in: Lash & Whimster (eds.), *Max Weber*, p. 40.

بهذا النص نستطيع تفهّم كيفية الانتقال من الجزئي إلى الكلي، وكيفية تحوّل عقلنة رؤية العالم من الإطار النظري الفردي إلى الإطار العملي المجتمعي؛ ومرة أخرى، سيمزج فيبر بامتياز – على المنوال الهيغلي – بين العقلنة النظرية – الدين، الأخلاق، تصورات العالم كوحدة للمعنى، ونزع الطابع السحري عنه – والعقلنة العملية – كسلوكات وتصرفات وكنمط في الحياة، والذي ستمثله الأخلاق البروتستانتية في علاقتها بروح الرأسمالية، وهو ما سنقف عليه بالتفصيل في الفصل التالي.

درس فيبر إذًا العقلنة، بوصفها رؤية للعالم، انطلاقًا من العقلنة الأخلاقية لديانات الخلاص، وعبر رجوعه إلى الأخلاق الطهرية النظرية والعملية التي استهدفت الخلاص بشكل نسقي ومنتظم. ولعل أكبر تحوّل وإتقان عرفتهما الديانات الكونية على مستوى العقلنة، هما تجاوز الاعتقادات والممارسات السحرية.

يفضي بنا هذا إلى سؤال أساسي ومركزي: هل العقلنة تتحدد بتحول يقع في الشكل أم في المضمون؟ أو بعبارة أخرى، هل العقلنة الدينية تحوّل وقع في العمليات المنطقية أم هي تغير وقع في المفاهيم والتصورات؟

يجيبنا هبرماس بأن عقلنة صور العالم «لا تقاس بالخصائص المنطقية أو الدلالية، وإنما بالمفاهيم والتصورات التي يتوفر عليها الأشخاص لتأويل عالمهم»[94]. وربما كان الخيط الرفيع أو المعيار الذي اعتمد عليه فيبر لحصول العقلنة كرؤية للعالم هو هذا الحضور المكثف للمعنى؛ إذ إن المعنى مرتبط بالدلالة أو ما عبّر عنه شلوشتر بقولته: «العقلنة تعني نسقية علاقات المعنى والتأسيس الموضوعي له، فالعقلنة هي نتيجة ضرورة داخلية للإنسان المتحضر، لا لتصور العالم كنظام دال فحسب، بل كذلك لأخذ مواقف تجاه هذا العالم»[95]. هذا المعنى سيجعل الوجود والكون نسقًا في مقابل الفوضى التي كان عليها،

(94) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 61.

(95) Ibid., p. 190.

وسيمكن الإنسان من التجريد والقيام بعمليات صورية - إجرائية في مقابل الفكر الأسطوري الملموس والمتشبث بالسطح المرئي للعالم فحسب.

لكن هذا المعيار الذي اعتمده فيبر يظل قاصرًا لأنه لم يسعفه في فهم السؤال المركزي الذي طرحه الأنثربولوجيون، والمتمثل في البحث عن الأسباب التي تجعل التفكير الأسطوري لا يؤدي إلى توجهات عقلانية للفعل، خصوصًا أن التفكير الأسطوري بشموليته المتمثلة في العمليات الإجرائية السحرية والإحيائية يجعله لا يفرق بين عالم الأشياء والعالم الاجتماعي، أو بعبارة أخرى بين عالم الطبيعة وعالم الثقافة.

لذلك، فإن انغلاق الصور الأسطورية للعالم يرجع في الأساس، في نظر هبرماس، إلى خطأ التمييز بين السلوكات تجاه العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وإلى انعدام الوعي بصورة العالم وتحديدها كصورة للعالم. وكي يكون الفعل ذا توجه عقلاني، فإنه يستوجب التمييز بين هذه العوالم الثلاثة.

على هذا الأساس، ستصبح العقلنة هي ذلك «التطور المعرفي» الذي يحصل بفعل الاحتكاك بالعالم الخارجي، ما يؤهل، ثم يعطي إمكانية نشأة تصورات ذاتية، سواء بشأن العالم الداخلي أو بشأن العالم الخارجي، فنلفي أنفسنا أمام عالم خارجي يتميز بكونه عالم موضوعات مدرك قابل للتصرف من جهة، وعالم العلاقات بين الأشخاص المنضبط بمعايير وقواعد وقيم من جهة أخرى، وبعد هذا التفاعل ينشأ عالم الذاتية، ثالث العوالم، حيث تنشأ استقلالية كل مجال بمنطقه وخصوصيته وصلاحيته، ويصير الفعل عقلانيًا بحسب الصلاحية الملائمة للمجال الذي وُعِي فيه ذلك الفعل، فعقلنة التعبير الصادق ليست هي عقلنة الدقة الموضوعية، وهذا ما لم يستطع فيبر فهمه.

بتمايز هذه المجالات، ستعني عقلنة صور العالم لامركزية الفهم للعالم في مقابل الرؤية المركزية الضيقة للفكر الأسطوري، وهذا ما عبّر عنه هبرماس بقوله: «بمقياس ما تقودنا عقلنة صور العالم إلى اختلاف المكونات والمركّبات

المعرفية – المعيارية والتعبيرية للثقافة وتباينها، فإنها تؤدي بنا إلى الفهم الحديث للعالم بالمعنى الذي نفهمه»[96].

ينبهنا فيبر إلى نقطة جوهرية هي أن العقلنة كرؤية للعالم عرفت اكتمالها داخل الحضارة الغربية؛ إذ إن المعيار الأساسي عنده هو صعود العلم والنظرة العلمية، مع تقدم العقلانية من حيث الإدراك والتفكير، وليس من حيث الإيمان بوصفه مصدرًا وحيدًا للمعرفة، فهذه العقلنة تجد سندها في إحالتها إلى التقدم التكنولوجي والعلمي، وربما يُسأل: كيف عرفت رؤية العالم عقلنة على الرغم من أن أساسها كان دينيًا؟ وكيف جرى المزج بين الدين والعلم؟ يجيبنا جون ماكينون روبرتسون (J. M. Robertson) بأن البروتستانتية «غدت متلائمة مع العلم في مقابل الكاثوليكية لا بمضامينها المتنوعة، بل بتحطيمها تمركز سلطة الإكليروس»[97]. وبهذا أصبحت إمكانية الإبداع الديني والمعرفي متاحة.

كيف تُرجم هذا الإبداع الديني إلى سلوكات شكلت نمطًا في العيش، وتصرفات اكتسحت معظم دوائر الحياة؟

ذلك ما سنجيب عنه في الفصل التالي.

---

(96) Ibid., p. 190.

(97) Stanislav Andreski, *Max Weber's Insights and Errors* (London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984), p. 68.

الفصل الخامس

العقلنة نمطًا وسلوكًا في الحياة
نموذج «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»

لا نسعى في هذا الفصل إلى البحث عن روابط الأخلاق البروتستانتية بروح الرأسمالية، وإنما نتوخى اكتشاف علاقة الأخلاق بسيرورة العقلنة، والتنقيب عن انعكاسات رؤية العالم على السلوك الفردي، الذي أصبح يتسم بنوع من العقلنة التي تشكل في حد ذاتها نوعًا من الأخلاقي. يقول لالمن في هذا الصدد: «لا يسعى فيبر إلى شرح العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية وتفسيرها فحسب، بل يسعى أيضًا، بصفة عامة، إلى شرح سيرورة عملية العقلنة التي حولت مجرى الحقول المختلفة: من فن وسياسة وعلم وقانون»[1]؛ ذلك أن انتشار الرأسمالية لم يتأت إلا بعد ثلاثة أجيال من هذا السلوك.

توصّلنا في الفصل السابق إلى أن الديانة النبوية شكلت أحد العناصر الأساسية التي أدت إلى وضع رؤية جديدة للعالم وتحديدها، وتجلت في نزع الطابع السحري عن العالم وعقلنة الدين ورؤية الوجود، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، وفرت شروطًا سيكولوجية لعقلنة السلوك الفردي، وذلك بالانخراط في المجتمع.

---

(1) Michel Lallement, «Histoire des idées sociologiques: Des Origines à Max Weber,» dans: *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Claude-Danièle Échaudemaison (sous la dir.) (Paris: Nathan, [s.d.]), tome I, p. 231.

كيف كان ذلك؟ ما الأسس أو البِنى النظرية التي اعتمدها فيبر في ذلك؟ ما هذه العقلنة التي وجد فيبر أصولها في الأخلاق والدين، وأين تكمن خصائصها؟ كيف ساهمت في ضبط سلوكات الفرد من الناحية المنهجية من جهة وتحديث المجتمع وتطوره من جهة أخرى؟ أين تكمن عناصر هذه العقلنة في الرأسمالية؟ وماذا يقصد فيبر بروح الرأسمالية؟

لكن قبل الشروع في الإجابة عن هذه الأسئلة التي تمثل إشكالية هذا الفصل، لا بد من إبداء ملاحظة بصدد المنهجية الفيبرية في تناوله مفهوم العقلنة.

مثلما عبّر عن ذلك هبرماس بقوله: «حينما نعيد بشكل واضح ونَسَقي تأسيس نظرية فيبر بشأن العقلنة، فإننا سنجد بوضوح النقطة التي تستدعي الارتباط مع تحليل الأديان العالمية التي تتصرف بدافعٍ من وقع التاريخ الكوني لعقلنة صور العالم، بمعنى نزع الطابع السحري عنه»[2]؛ حاول فيبر تفسير عملية العقلنة وسيرورتها انطلاقًا من التوجه الديني الكالفِني، وبصفة خاصة الأخلاق البروتستانتية. وربما يَظهر هذا النوع من القراءة أو التأويل بمنزلة ردة فعل ضد المدرسة الماركسية ذات البُعد الأحادي المتمثل في البنية التحتية. لكن إذا أمعنا النظر، فإننا سنجد أن المفاهيم المنهجية، وهي التي سبقت الإشارة إليها في الفصل الخاص بالمنهجية الفيبرية، كان لها تأثير كبير في هذا التناول؛ فها هو مفهوم «الإمكانية الموضوعية» مثلًا يلغي ذلك التصور الضيق الذي يربط بطريقة سببية الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، وأن الأخلاق البروتستانتية تُعتبر عنصرًا كباقي العناصر التي ساهمت في إنضاج الروح الرأسمالية. وانسجامًا مع هذا المفهوم المنهجي، سيقتضي إلغاء الأخلاق البروتستانتية تصورًا آخر عن تطور الرأسمالية وشكلًا مغايرًا. على هذا الأساس «نجد فيبر لا يرتاح للسببية الدائرية (circulaire) مثلما يطمئن إلى البحث عن العامل الذي بادر إلى إنضاج روح الرأسمالية بإعطائه الأهمية النسبية للكالفِنية مقارنةً بباقي العوامل الأخرى، فهذا العنصر لا يُعتبر سببًا بقدر ما يعتبره فيبر حافزًا»[3].

---

(2) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 231.

(3) Guy G. Ankerl, *Sociologues allemands: Etudes de cas en sociologie historique et* =

أما المقولة المنهجية المتمثلة في النمط المثالي، فهي تركز على الحوافز والدوافع الكامنة في الأخلاق البروتستانتية، بل أكثر من ذلك، على أنها تهتم «بالحوافز النفسية النابعة من المعتقدات والممارسات الدينية؛ إذ يعتبرها فيبر بمنزلة نموذج مثالي مترابط من دون أن يزعم بأن ذلك يعكس الواقع التاريخي»[4]. هذه النمذجة التي انعكست على تصورات فيبر جعلته لا يعير اهتمامًا للمذهب الكالفِني ولا لنصوصه بقدر ما ينصبُّ اهتمامه على النموذج المثالي لذهنية الطهري، وانعكاسات هذه الذهنية على أرضية الواقع من حيث أنماط السلوكات. بل إننا نجد جوليان فروند يناقش - من الناحية المنهجية - صلاحية هذا الربط بين الأخلاق الطهرية وروح الرأسمالية باستحضار مقولة فيبر «هل يجب التشديد على أن هدفنا ليس البتة استبدال تفسير سببي **مادي** فحسب بتفسيرٍ **روحاني** للحضارة والتاريخ لا يقل عنه أحادية؟ فكلاهما ينتمي إلى ميدان الممكن، غير أن كلما نشدا تقديم الاستنتاجات بدل أن يكتفيا بدور العمل التحضيري، فإنهما كليهما سيخدمان الحقيقة التاريخية»[5]. ويخلص فروند إلى أن فيبر علل استعمال ذلك البُعد الأحادي في التفسير بالبُعد الروحي، ولكن شريطة الاعتراف بنسبيته، خصوصًا أن السوسيولوجيا الدينية ليست ذات أبعاد ضيقة في التفسير، لأنها لا ترتبط بالظاهر، في نظر فيبر.

بهذا كانت مهمة فيبر هي البحث في كيفية تجديد موقف ديني لسلوك أخلاقي يجسد في معترك الحياة الدنيا. وهو أخذ فيبر الأشياء ونظر إليها من فوق؛ فهناك منظورية دعته إلى ذلك انطلاقًا من دراسته في سوسيولوجيا الأديان، إذ لم يفصل، كما رأينا، بين الأفكار والمصالح، وهما عنصران ساهما في عقلنة المجتمع الغربي، وكان همه الأساسي الإجابة عن السؤال التالي: كيف أمكن القوة المعرفية المتولدة عن عقلنة العالم أن تصبح فعالة على المستوى الاجتماعي؟ وعلى الرغم

---

non-historique. Avec le Dictionnaire de «L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme» de Max Weber = (Neuchâtel: A la Baconnière; Paris: diffusion Payot, 1972), p. 147.

(4) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 100.

(5) المرجع نفسه، ص 102.

مما قيل عن منهجيته بأنها نقيض لمقولة ماركس، فإنه لم يقصد ذلك حينما فكر في وضع كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، علمًا بأن مدار هذا البحث يتمحور حول قضايا وأفكار اختزلها شلوشتر في خمس أطروحات أساسية:

الأولى: سعيه إلى مناقشة تميز المسيحية الغربية في التاريخ الديني، واصفًا هذا التاريخ رغم اختلاف الأسس العقائدية بإدماج هَم الخلاص، وإمكانية التثبت منه عبر الميل نحو الفعل.

الثانية: محاولته تقديم صورة مدققة لما قبل الإصلاح الكاثوليكي الذي تعرض له زومبارت، مع إبراز وجه الاختلاف بين الأخلاق الاقتصادية الاسكتلندية لبعض الرهبان اللاهوتيين في القرن الرابع عشر، كما هي حال دان سكوت وبيرناردين وأنتوني في فلورنسا، ولأخلاق الاقتصادية الكاثوليكية في علاقتها الإيجابية بالرأسمالية.

الثالثة: الاشتغال على بعض مؤسسي الزهد البروتستانتي الأوائل (أخلاق ويكليف (Weclife) وهوس (Huss)، وأخلاق الكنيسة بمقارنتها بأخلاق الطوائف).

الرابعة: الوقوف على مرحلة ما بعد الإصلاح، والنزعات المضادة للإصلاح الكاثوليكي، مثال اليسوعيين، كما هي حال الموقف الأصولي لبورت رويال (P. Royal) والدعوة الجانسنية (Jansenism).

الخامسة: التطرق إلى أطروحة زومبارت بشأن «دور اليهود في الحياة الاقتصادية»[6].

تلك هي المحطات الكبرى التي شكلت هاجس الدراسات الفيبرية بصدد البروتستانتية، وهي افتتاحية لحقبة جديدة من عمله الضخم الجاد، ألا وهو دراسة تاريخ العقلنة في جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية. ما هي إذًا فرضيات هذه الأطروحة المركزية؟

---

(6) Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996), p. 188.

ينطلق فيبر داخل هذا العمل الضخم من إشكالية كبرى مؤداها: لماذا كانت الحضارة الغربية الوحيدة المؤهلة للعقلنة؟ وما هي الأسباب الخفية وراء هذه العقلنة؟

لينتقل إلى فرضية أساسية، وهي أن العلاقة بين الأخلاق وتصورات العالم ساعدت وحفزت على إظهار روح الرأسمالية.

هذا التناول المنهجي الفوقي لم يجعل فيبر يتناسى العناصر التحتية بالمعنى الماركسي، ولا الشروط التاريخية المساعدة على تحديث المجتمع الغربي وعقلنته، ممثلة في النقاط التالية: فئة حاملة للمشروع العقلاني تسمى البرجوازية؛ التقدم العلمي والتقني؛ البنية العقلانية للقانون.

لعل المسألة الأساسية لدى فيبر هي تطور رأسمالية المؤسسة البرجوازية مع التنظيم العقلاني في العمل؛ فالرأسمالية الغربية تحددت بتطور الإمكانات التقنية، وكذا باستخدام نظام تشريعي نموذجي وإدارة بلغت مستوى من الدقة الصورية.

إن عناصر العقلانية داخل هذا النمط من الرأسمالية الغربية المتفردة تجسدها نقطتان مهمتان: **الأولى** هي فصل العمل المنزلي عن المؤسسة، و**الثانية** تمثلها المحاسبة والحساب الدقيق الذي يجري على قاعدة العمل الحر. ساهمت هاتان الركيزتان في تنظيم العمل الحر والمؤسسة الرأسمالية بطريقة عقلانية في سوق منتظمة على أساس الربح.

يرى فروند أن الرأسمالية وجدت منذ القِدم مع البابليين والرومان والصينيين، غير أن جديد فيبر هو عنصر العقلنة المميز للرأسمالية الحديثة.

على هذا الأساس، يكتسب السؤال صدقية مع إمكانية الإجابة عنه: في أي سياق تطورت هذه العناصر نحو الرأسمالية الحديثة في الغرب فحسب، ولماذا لم تنضج في مكان آخر؟ إذ لا يمكن تعليل الجواب بالتحليل أو الشرح الاقتصادي، لأن ما يهمنا هو ذهنية المقاولين وسلوكهم، أي بعبارة أخرى الشروط التربوية والأخلاقية التي أفرزت هذه الذهنية وهذا السلوك؛ فالقضية تتعلق بالنسبة إلى فيبر بشكل من العقلنة النوعية الخاصة بالحضارة الغربية.

إننا بصدد تفكيك الذهنيات أكثر من الوقائع، لذلك يمكن أن نصل إلى الخلاصة التالية:

ألح فيبر على مسائل منهجية في أثناء تناوله الأخلاق البروتستانتية كأفكار أثرت في مجريات تاريخ الحضارة الرأسمالية، ما لا يعني تقويم هذه الأفكار والمعتقدات الدينية، هل هي صحيحة أم خاطئة، وإنما البحث في مقدار ما ساهمت به مع باقي العوامل الأخرى في تطور الحضارة الرأسمالية الحديثة.

لذلك، نجده يحاول التخلص من الآراء التي تعتبر أنه جعل النظام الرأسمالي وليد الإصلاح الديني، متبرئًا من هذا الطرح لكون التنظيم الرأسمالي سابقًا على الإصلاح الديني، ونافيًا جميع الاتهامات التي تؤكد أنه يروج لمقولة غير منطقية وعقدية.

ما يهم فيبر إذًا هو تعيين درجة مساهمة التأثير الديني في تكوين العقلنة الرأسمالية تكوينًا نوعيًا، وتشخيص مظاهر العقلنة الملموسة لهذه الحضارة، والتي نجمت عن التأثيرات الدينية، وبصفة عامة البحث عن أشكال القرابة الانتقائية بين الحركة الدينية ودرجة التأثير في تطور الحضارة الغربية.

أولًا: الأصول الأخلاقية للعقلنة

تكمن حداثة الأخلاق البروتستانتية عند فيبر في ارتباط الخلاص «بالتشكيل المنهجي والعقلاني للحياة الأخلاقية برمتها»[7]، عوض ارتهانه بمقولة التوبة والندم، كما هي حال اللوثرية؛ ففي إطار البحث عن الأصول الأخلاقية للعقلنة، وعن طبيعة علاقة التصور الطهري ودرجة تأثيره في نمط الحياة الرأسمالية، لا بد من الإشارة إلى أن الجواب كان يتضمن تصورًا تاريخيًا للعناصر الحاملة للمشروع الطهري، فلنستمع إلى فيبر يقول: «كان المجتمع الفوضوي يحمي

---

(7) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، محمد علي مقلد (ترجمة)، جورج أبي صالح (مراجعة)، مشروع مطاع صفدي للينابيع III (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 82، و Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trans.), R. H. Tawney (foreword) (New York; London: Charles Scribner's sons, 1950), p. 126.

أولئك الذين يريدون أن يتلهوا ضد الأخلاق البرجوازية الناشئة، وضد الجمعيات النسكية المعادية للسلطة، على الطريقة نفسها التي يهتم بها المجتمع البرجوازي اليوم بحماية الذين يريدون أن يعملوا ضد الأخلاق الطبقية والنقابات المعادية للسلطة»[8]؛ إنه يقصد المجتمع الإقطاعي في تحالفه مع الكنيسة، حيث كانا بمنزلة عائقين أمام نشوء هذه الأخلاق المرتبطة بالفئة البرجوازية وما تحمله هذه الأخيرة من استعدادات عقلانية، كرفضها جميع أشكال التمتع الساذج، وتمجيدها للعلوم ومقتها لعلم اللاهوت، واعتبارها الاحتفالات والطقوس مضيعة للوقت ولا تفيد في مجد الله، واحترازها من الثروات لأن هذه الأخيرة ليست للإنسان بل كلها لله.

مع هذه الشروط والعناصر الخارجية كلها، أراد فيبر أن يبين أن تشكُّل الرأسمالية بروحها العقلانية لم يكن ممكنًا من دون ظهور مواقف وقيم جديدة تجاه النشاط الاقتصادي، ما يعني خضوع العقلنة الغائية المنهجي لقيم ومعتقدات، والتي تحدد اختيار الأهداف، الأمر الذي جعل فيبر «يميز الرأسمالية الأولى من الرأسمالية المعاصرة»[9]. ما هي إذًا مضامين هذه الأهداف؟ وما هي مكوناتها؟ علمًا بأن وقوفنا على مضامين هذه الأهداف ومرتكزاتها يمكّننا من الإحاطة بالمقتضيات الأخلاقية التي تسيطر على تلك الغايات.

يظهر ذلك بجلاء حينما نميز بين الأخلاق والإيتيقا، أي بين «نسق من القواعد والسلوكات المحددة من طرف جماعة ما ونظرية عقلانية للخير والشر»[10]؛ إذ يحمل هذا التعريف تصورًا أخلاقيًا عقلانيًا؛ فالشر والخير محددان داخل النظرية الأخلاقية من منظور عقلاني، وفيبر ركز على المضمون العقلاني لهذه الأخلاق أكثر من تركيزه على القواعد والمعايير في حد ذاتها، خصوصًا حينما تلتقي الأخلاق بالدين وتعمل على عقلنة السلوكات اليومية بشكل عام، في إطار

---

(8) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 140، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 167.

(9) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 101.

(10) Paul Poupard, *Dictionnaire des religions* (Paris: Presses universitaires de France, 1984); André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie; avant-propos de René Poirier (Paris: Presses universitaires de France, 1989), pp. 305-306.

«تحديد الوعي بطبيعة العلاقة بين الورع الديني والأخلاق؛ إذ تؤدي هذه الأخيرة دورًا مهمًّا بالنسبة إلى الديانة العامة، ولذلك يحظى الورع بإمكانية تأسيس أخلاق عقلانية للسلوكات اليومية داخل الحياة»[11].

عبّر شلوشتر عن قوة الأخلاق والأوامر الأخلاقية من خلال قدرتها التصارعية، ابتغاء الحق والعدالة، وإقصاء الثروة، لأن الأخلاق تتطلب الحب والخير بعيدًا عن أنظمة العالم[12]، ليخلص إلى أن فيبر يميز بين القيم الثقافية والقيم الأخلاقية، مع إعطائه مكانة خاصة للأخلاق؛ إذ هي تفرض أوامر غير مشروطة وبوعي فردي، وما الفعل العقلاني سوى إفراز للفعل العقلاني القيمي. يقول شلوشتر في هذا السياق: «الإيمان بالله أو بالمبدأ أو عدم الاعتراف به، وكذلك السياسة التي يفترض أنها مستقلة عن الأخلاق، تؤمن وتتبع بشكل غير مشروط الأوامر الأخلاقية، وتقبل بالنتائج السلبية تعبيرًا عن لاعقلنة العالم. على هذا الأساس، تقود القيم الأخلاقية وحدها العالم»[13]. ليست الأخلاق في نظر فيبر نسقًا من المعايير المجردة ذات الصلاحية فوق التاريخية، والتي يمكن البرهنة عليها بالعقل أو بالشهادة المباشرة للوعي، ولكن الأخلاق في تصوره هي مركّب من المعتقدات والأوامر المرتبطة بنمط خاص، ما جعل الباحثة كوليو – تيلين ترى أن «ليس هناك تناقض في أثناء الحديث عن الأخلاق والعقل أو الأخلاق والسياسة عند فيبر، نظرًا إلى الحضور المكثف للجانب العملي داخل هذه الأخلاق»[14]، ما دفع فيبر الى الوقوف بتمعن إزاء التصور البروتستانتي والتصورات الكالفِنية، استنطاقًا للمتن الأخلاقي، وسعيًا إلى فهم آثاره واستجلائها في سلوكات المعتقدين الطهريين وممارساتهم.

انطلق كالفِن في تصور فيبر من فكرة أساسية مؤداها أن الله لم يوجد من أجل الإنسان، بل الإنسان وجد من أجل الله. لذلك، لا يمكن تطبيق معايير العدالة

---

(11) Max Weber, «The Social Psychology of the World Religion,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 289.

(12) Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, p. 55.

(13) Ibid., p. 55.

(14) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), pp. 160-161.

الدنيوية على أحكامه العليا لاستحالتها في حقه، لكونه غير خاضع لأي قانون. بناء عليه، ينبغي ألا يشكو أي إنسان حظه، ولا ادعاء معرفة مصيره، كما أن لا معنى أن تتوسط أي مؤسسة بين العبد والإله، فليس الخلاص مرتبطًا بكهنوت ولا بكنيسة؛ إننا بصدد «انتهاء جميع الوسائل السحرية للخلاص باعتبارها معتقدات باطلة»[15]. ينقلنا هذا النص إلى النقطة الأساسية الآتية.

ثانيًا: الرؤية الأخلاقية للعالم

يقول فيبر في هذا السياق: «حينما امتزج الورع الديني داخل نشاط الطوائف الزهدية، تحقق هدفان أساسيان: الأول هو التخلي عن السحر كتقنية للخلاص، والثاني أن الخلاص ما عاد يعني الهروب والتحليق فوق العالم؛ إذ استطاع الورع الديني التموقع داخل العالم كأداة للإله، والدليل يبقى لذاته، ولذلك ما عاد العالم في نظر هذه الديانة وعاءً للشر، بل أمسى من الوجهة السيكولوجية مسرحًا للفعل الإلهي»[16].

كما أن الزهدي أو الطهري ما عاد يحلّق فوق العالم عبر نفيه له، بل حاول عقلنته أخلاقيًا في تطابق تام مع الأوامر الإلهية حتى يتأكد من الرضى الإلهي، ويضمن الخلاص. هكذا تحولت نظرة الزهدي البروتستانتي ورؤيته للعالم؛ فبعدما كان هذا الأخير مرتعًا للشر، ويتوجب التخلص منه لدى الديانات الأخرى، غدا الزاهد يستشعر مسؤولية تغييره بتحمل واجبات هذا التغيير، «فالزاهد هو بمنزلة مصلح عقلاني أو ثوري على أساس نظرية الحقوق الطبيعية»[17]. هكذا، يفرض العالم نظامه وقوته كمخلوق إلهي، وعلى الزاهد أن ينهج سلوكًا أخلاقيًا، بل وأن يستجيب عقلانيًا؛ فعلى الرغم من تحريم الاستمتاع بالخيرات والملذات، فإنه مدعو إلى الانخراط في النشاط الاقتصادي، المؤمن بالمتطلبات الأخلاقية

---

(15) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 71، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 105.

(16) Weber, «The Social Psychology,» p. 290.

(17) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 542.

المعقلنة والمطابقة للالتزامات الصارمة. وإذا كان «النجاح يستتبع الإشراف على النشاط الاستثماري، فإنه يُنظر اليه تجسيدًا للرضى الالهي»[18]. المعتقد إذًا مطالَب بالبحث عن مصيره بيده، بل عليه أن يتلمس طيات الغيب داخل الحياة. يقول فيبر: «لا يمكن أن يؤدي السلوك الاخلاقي أبدًا إلى تحسين حظوظ الفرد في هذا العالم أو العالم الآخر، ومع ذلك، يمكن أن تكون له دلالة أخرى من حيث آثارها النفسية العملية، والتي من المؤكد أنها لحظة عظيمة. وربما يعتبر ذلك بمنزلة أمارة أو مؤشر حالة الخلاص الديني بموجب أمر الهي»[19]؛ فقوة الإله وعظمته تجبران المعتقِد على أن يقرأ داخل القدر الغيبي مصيره في العالم الآخر، وهو حاجة أساسية بالنسبة إليه، ما دام مجهود المعتقد البروتستانتي متمحورًا حول إرادة التعرف إلى الخلاص.

تشكلت إرهاصات أخلاقيات عقلانية داخل الزهد البروتستانتي انطلاقًا من محاولتها الإجابة عن السؤالين التاليين:ممّ نريد النجاة؟ ولِمَ نريد النجاة؟ إذ الإجابة عنهما تختلف باختلاف الرؤية الأخلاقية للعالم.

إذا رجعنا إلى مجموعة الديانات الشرقية، بما في ذلك الصينية والزرادشتية والهندوسية والبوذية، نجد ارتباط أخلاقيات الخلاص بطول العمر كثواب للانضباط الأخلاقي، أو الثروة كجزاء لليهودي التقي، بخلاف التيارات الزهدية التي ترى الاكتساب العقلاني الشرعي للثروة دليلًا وعلامة على تأكيد حالة العفو والرضى[20]. ويبدو أن هناك رؤية عقلانية شكلت أرضية صلبة لهذه الأخلاق، وهذه الأخيرة ساهمت بدورها في تهيئة أجواء السلوك العقلاني والمناخ الخاص بها. لذلك، كان اهتمام فيبر بانعكاسات المذهب الأخلاقي ونتائجه من أولى الأولويات لديه؛ فالنقطة الأساسية عنده هي ردات الأفعال النفسية التي أحدثها المذهب الكالفِني انطلاقًا من منطقه الداخلي، خصوصًا أنه تضمن أخلاقًا فردية اقتصادية تتلاءم والسلوكات ذات النمط الرأسمالي، وهي أخلاق منحدرة من

(18) Ibid., p. 543.

(19) Ibid., p. 523.

(20) Ibid., p. 527.

تصورات كالفِن اللاهوتية؛ فما يهم فيبر هو انعكاسات التصور اللاهوتي الكالفِني على السلوكات داخل الحياة، إذ يقول في هذا السياق: «مهما يكن الشكل الذي يكتسبه التوق نحو الخلاص، فإن ما يهمنا هو النتائج على مستوى السلوك العملي داخل الحياة»[21]، وذلك بتشكيل سلوك خاص محدد من الدين، وله دلالة مركزية أو هدف محدد يعطيه انسجامه.

لكن ما هي هذه التأثيرات والانعكاسات؟

قبل التطرق إلى نتائج هذا التصور وتأثيرات هذه الرؤية الأخلاقية، لا بد من الإشارة إلى مفارقة أساسية: بمقدار ما نجد المذهب الأخلاقي الكالفِني متمحورًا حول مجد الإله مع التوق إلى العفو والنجاة، نجد الانخراط مكثفًا للمعتقد داخل نشاط زمني اقتصادي أكثر من أي ديانة أخرى.

1- الحضور المكثف للوعي

كان من بين انعكاسات الخلاص وتأثيراته، اتخاذ العبادة منحًى انضباطيًا ينفذ إلى مستوى الحياة اليومية. يقول فيبر: «تجسيد الغيب في الذات ووعي الذات به كنمط شخصية مستمر إلى أقصى حد ممكن، فالإجراء بأكمله لتحقيق التقديس، غايته التوجه نحو امتلاك الإله في العالم السفلي»[22]؛ إذ ظل الخلاص الكالفِني يرفض جميع أشكال العربدة والطقوس وكبح الشهوات، أي جميع تلك الطرق اللاعقلانية لكونها لا تسمح بتوفير شروط عقلانية للتقرب من الإله، فنجده معبرًا عن ذلك بـ: «حدث انقلاب بارز في عملية عقلنة منهج التقديس إلى ما هو أبعد من الطرق المشار اليها، وذلك بحصر مخطط للآليات الضامنة استمرارية المزاج الديني، ما يعني التخلي عن التقنيات اللاعقلانية من وجهة نظر وقائية، مثل أي نوع من التسمم، سواء أكان نشوة الأبطال الجنسية أو العربدة المثيرة أو نشوة الرقص حتى الهيجان الذي يتوَّج حتمًا بالدمار الجسدي، أم نشوة الإغماء الديني

(21) Ibid., p. 528.

(22) Ibid., p. 536.

الهستيري أو الانفعال الديني الذي ينتهي بالدمار السيكولوجي»[23]. وهكذا، يتطلب الخلاص والعفو الإلهي درجة من الحذر والوعي المؤديين إلى حضور تام للعقل، وهذا أحد إرهاصات العقلانية الغربية.

2- رفض العاطفة

تجلى رفض العاطفة من خلال موقف الكالفِنية السلبي من التقَوية؛ إذ رفض زينزندورف (Zinzendorf) - أحد دعاة العقلانية- السلوك العاطفي عند التقَوية، أو أشكال السذاجة الإيمانية العاطفية والشعور الديني البسيط، مثل «اعتماد القرعة وسيلةً لتبيان إرادة الله»، وهو سلوك يتنافى مع الفعل العقلاني. بهذا، أُكِّدت «الدعوة عبر الانخراط العقلاني داخل تجمعات عقلانية لأهداف مرسومة ولغايات محددة من الإله»[24]. نستحضر هنا مقولة سقراط التي لطالما رددها الطهريون من أن «لا يمكن لرجل عاقل أن يكون غير مؤمن ولا لمؤمن أن يكون غير عاقل».

3- رفض الغرائز في صورة العنف وتعويضها بالقانون العقلاني

حُرِّم العنف أو الانتقام من أجل أغراض شخصية؛ فما يريده الله هو سيادة نظام القانون العقلاني. وأضحى الفرد أداة للإله يتوسل الانخراط في العالم والمشاركة في تنظيماته المتعارضة، و«أصبح الزهد في هذا العالم 'واجبًا أخلاقيًا' يفرضه الورع الديني ابتغاء تحويل العالم وجعله موافقًا للأفكار الزهدية»[25]. ولعل هذا ما جعل غولدمان يخلص إلى كون العقلنة هي نتاج غير متوقَّع والمقصود لآليات الطهرية ونظام ضبطها الذاتي، حيث إنها «زودتنا بروح عملت على تقوية الفرد تجاه عقلنة العالم أمام واجبه المقدس»[26].

---

(23) Ibid., pp. 538-539.

(24) Ibid., p. 543.

(25) Ibid., p. 543.

(26) Harvey S. Goldman, «Weber's Ascetic Practices of the Self,» in: Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambrige: Cambridge University Press, 1995), p. 166.

بهذه العناصر شكلت الزهدية على المستوى الأخلاقي إجابتها عن المذهب اللاهوتي الكالِفِني للمآل المسبق، متجاوزة إمكانية التعويل على صكوك الغفران أو على تراكم الأعمال الطيبة، بقدر ما يجب على الفرد الزهدي أن يسلك سلوك مراقبة الذات والحزم والجدية، لعله يفوز بخلاصه، أو على الأقل باعتقاده في الخلاص.

شكلت إذًا هذه العناصر (الحضور المكثف للوعي/ رفض العاطفة/ رفض العنف والانتقام واعتماد القانون العقلاني) أرضية ملائمة لتغذية سلوك الحياة العقلاني الممهد للانسان الرأسمالي الحديث، والتي يمكن تلخيصها في ثلاثة عناصر: العمل؛ الزهد؛ العلم التجريبي.

في ما يخص العمل، فإن على كل معتقد أن يتمم حصته داخل المملكة الإلهية، ويقوم بأدواره ووظائفه من أجل مجد الإله، فليس العمل شرًا لا بد منه أو خطيئة، كما أنه ليس عقابًا لخطيئة. وهو وحده لا يكفي، بل لا بد أن يحدد له غايات وأن يتصف بالاستمرارية، خصوصًا أنه يستقي قوّته وديناميته من فكرة «الواجب»، ولذلك «يجب أن يلقَّن للأطفال، وأن يعمل الرجل طوال حياته بلا توقف»[27].

وفي ما يخص الزهد، فإن وحدة المعنى ودقة الكون وتناسقه تمنعان هذا الناسك من خدش هذا النظام، «وذلك بحظر أي إحساس مفرط لأحدهم باعتباره تأليهًا للخليقة يجحد بالقيمة الفريدة للنعمة الإلهية للخلاص. ومع ذلك، فإن رجل الدعوة مدعو إلى الانخراط عقلانيًا، وبرزانة، في التنظيمات العقلانية المختلفة»[28]. والزهدي من هذا المنظار مطالَب بتجنّب أي شيء يمكن أن يهدم معنى الوجود ونسقيته وتناغمه، بل عليه أن يوظف طاقاته الحيوية كلها داخل نشاطات إنتاجية جديدة، متجنبًا بذلك جميع أشكال التبذير أو التقتير، وهي مسألة تساير المنطق الرأسمالي الذي لا يؤمن بثبات رأس المال وركوده، سواء بالتكديس

(27) Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, tome 3: *Le Changement social*, Points: Anthropolgie, sciences humaines (Paris: Editions HMH, 1968), p. 74.

(28) Weber, *Economy and Society*, p. 543.

أو بالتبذير، بحسب سلوكات ترجع إلى العهد الإقطاعي ما قبل الرأسمالي. لذلك، من مصلحة المعتقد أن يحافظ على وتيرة استثمار المال مع ما يدره من أرباح، كي يستطيع استكناه عالم الغيب، وأن يتعرف إلى مؤشرات الرضى الإلهي؛ فالاستثمار مساءلة ومحاولة للتأكد من الاصطفاء الإلهي.

أما في ما يخص العلم التجريبي، فكون العلم التجريبي الحديث أداة نافذة للتعرف إلى عظمة الخالق، خصوصًا أن طرقه وسبله تختلف عن سلوكاتنا ومفاهيمنا، لا يمنع من محاولة الوقوف على آثار عظمته وعدله وقوانينه السارية على مجريات هذا الكون. ولن يتأتى هذا إلا من خلال التسلح بنمط العلم التجريبي الذي «يوجب على كل معتقد أن يمتلك على الأقل تكوينًا في 'العلوم التجريبية' لكي يستطيع قراءة كلام الله، فهي التي ستبعثه على معرفة عظمة الخالق وحكمته، وعليه أن يستخلص الدرس ويستفيد من عمله»[29].

إن الأخلاق الزهدية بهذا تؤطر سلوكات المعتقد وممارسته، وتحدد له الأرضية التي سيشتغل ضمن حدودها. فإذا كانت الأخلاق البروتستانتية تحث الطهري على العمل، فإنها في الوقت نفسه تأمره بالتوفير وعدم الإسراف. كذلك إذا كانت تأمره بتتبع خطى الرضى الإلهي وأسراره وتعقّب أعراضه داخل الكون، فإنها تدعوه في الآن عينه إلى الاستحضار المكثف للعقل والوعي، وذلك بالتخلص من جميع السلوكات السحرية والدينية اللاعقلانية. وإذا كانت الأخلاق والرؤية اللاهوتية البروتستانتية تدعو المعتقد إلى الإيمان بالمآل المسبق أو القدر الذي تحدد سلفًا، فإنها في المقابل تدعوه إلى التزود بالمعرفة العلمية التجريبية والإيمان بالقوانين الضابطة لهذا الوجود.

في خضم هذه المفارقات، سنعثر على الشيء الوحيد الأساسي الذي استفاده المعتقد منها، ألا وهو قلقه الأنطولوجي. ومع ذلك، فإن المفارقات لم تتركه فريسة العزلة السلبية بقدر ما دفعته إلى الانخراط داخل مسرح الحياة، كأرضية للفعل تجمع بين الإيمان بالقضاء والقدر من جهة، وتمثل قوانين الطبيعة والحياة من جهة أخرى عبر استحضاره علوم الطبيعة.

---

(29) Rocher, *Le Changement social*, p. 75.

يمكن القول إذًا إن نشاط الكالفِنية الدنيوي، باعتباره ممارسة داخل العالم، مسألة مستلهَمة من الرؤية الدينية الأخلاقية الكالفِنية للعالم؛ «فالشخص الذي يعيش مثل الزاهد هو عقلاني، لا بمعنى تنظيم سلوكه عقلانيًا فحسب، بل بمعنى لفظه أيضًا كل ما هو أخلاقي غير عقلاني، جمالي، أو يتوقف على ردات أفعاله العاطفية تجاه العالم ومؤسساته»[30]. يستنتج فيبر من هذا تفوّق العقيدة الكالفِنية في مجال التنظيم الاجتماعي، مبررًا ذلك بإرادة الله للعالم بعد خلقه، متناسقًا مع مشيئته؛ فالمسيحي مطالَب بخدمة مجد الإله من خلال فاعليته الاجتماعية، حيث تصبح محبة الآخر والتفاني في خدمته جزءًا من خدمة الإله، وخدمة المجتمع لا تتم إلا بالعمل، كما أن خدمة الآخرين لا تعني أن هناك تناقضًا بين الفرد والأخلاق عند الكالفِنية من حيث المصالح.

على هذا الأساس، كان العمل أو الاشتغال بمهنة ما أحد العناصر العملية لتجاوز القلق الأنطولوجي الديني الناتج من عدم معرفة المصير والمآل الأخروي، وهو يشكل في اللحظة ذاتها الدواء النوعي ضد الحياة القاسية في العالم الدنيوي.

ثالثًا: العمل بين الكالفِنية واللوثرية

من هنا كانت فكرة العمل (Beruf) ذات المدلول الديني أحد العناصر المهمة في بناء الحضارة الرأسمالية؛ إنها مهمة إلهية ذات تبرير أخلاقي، لكنها متجذرة في الأرضية الزمنية الدنيوية، ما يشكل نقطة تقاطع بين التصور البروتستانتي، الذي يراهن على عنصر العمل، والتصور الكاثوليكي الذي يؤمن بالتوحد الصوفي مع الألوهية. إنه ينفي كل إقبال على النشاطات الخارجية؛ إذ على الرغم من كتاب لوثر **حرية المسيحي**، ظلت اللوثرية تنظر إلى الخلاص بوصفه مسألة لا تحْدث إلا بالخشوع والتوبة والقرابين المقدسة، في حين لا تؤمن الكالفِنية بكهنوت ولا كنيسة ولا بتقديم القرابين، وهذا مكمن الاختلاف بينهما، ما جعل فيبر يسجل انتهاء جميع الوسائل السحرية للتوصل إلى الخلاص، باعتبارها معتقدات باطلة

---

(30) Weber, *Economy and Society*, p. 544.

ورجسًا يخرق المقدسات؛ فالطهري الأصيل هو الذي يذهب إلى حد «رفض كل أثر للاحتفالات الدينية... خشية أن يشف منها أي معتقد خرافي»[31].

تكمن أهمية العمل وقيمته داخل الأخلاق الكالفِنية في بُعدها النفعي المجسَّد في سلوكات الطهري. والسؤال الذي يطرحه فيبر، كيف أمكن للمذهب الجبري أن يكون مقبولًا؟ يفضي بنا إلى تساؤل آخر ما انفك الطهري يطرحه: هل أنا من المصطفين؟ وكيف أتأكد من ذلك؟

يجيبنا كالفِن بالأمر التالي: ينبغي معرفة أن الله أمر بأن نثابر على ثقة بالمسيح لا تتزعزع؛ إننا لا نستطيع معرفة ما إذا كنا في عداد المنبوذين أو المصطفين، وهل هناك من معايير على أساسها نعرف مؤشرات الاصطفاء أو النبذ من مملكة الرحمة الإلهية؟

اكتسب هذا السؤال أهمية أساسية، حيث أصبحت مسألة الخلاص والغفران مرتبطة بالميل العملي؛ فدرجة تأكُّد الإنسان رهينة بمزيد من «العمل الدؤوب في مهنة ما، هو أمر مطلوب بشكل واضح، باعتباره الوسيلة الفضلى، وذلك بغرض بلوغ هذه الثقة بالنفس. هذا، وهذا وحده، يبدد الشك، ويمنح اليقين الفرصة لتجاوز القلق الديني»[32]. وهو ما نجده في النسكية البروتستانتية، في حين نجد عند اللوثرية أن ضامن الخروج من القلق هو التوحد الصوفي مع الألوهية.

بهذا التصور، تنفي اللوثرية كل إقبال على النشاطات الخارجية، بينما تخلق الكالفِنية خلاصها بنفسها عن طريق الشغل. وهنا يطرح «مثال غوته في أثناء إجابته عن السؤال: كيف يمكن المرء أن يعرف نفسه، ليس أبدًا عن طريق الملاحظة بل عن طريق الفعل. حاول أن تقوم بواجبك تعرف من أنت؟ وما هو واجبك؟ هذا ما يُطلب منك يوميًا»[33]؛ فأحسن الرجال في الكنائس الطهرية هم أولئك الذين آمنوا بقضيتهم الدينية واخترقوا الحياة الاجتماعية، على حد تعبير إيلين غولد وايت

(31) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 71، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 105.

(32) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 75، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 112.

(33) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 109-110، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 232.

(E. G. White)، بل الذين وازنوا بين تكديس الثروات داخل مملكة الله والسعي إلى الاطمئنان لرضى الله، فكل نجاح أرضي هو تعبير عن مرضاة الله، ولذلك لا مكان للفقر والتسول والدروشة، لأن هذه العناصر هي، في نظر ريتشارد باكستر (أحد زعماء الطهرية الإنكليزية المنشقة عن الكالفِنية)، تسيء إلى مجد الله.

من هذا المنطلق الأخلاقي يصبح عدم الاهتمام بالوقت والزمن هو أكبر الخطايا، ويغدو النوم والكلام الذي لا طائل منه والترف الفاحش، أي كل ما يزيد عن حاجات الجسد، سلوكات مدانة من الناحية الأخلاقية. لذلك، لم يكن لمفهوم العقلنة أن يظهر إلا في هذا الحقل الأخلاقي الديني المحض، خصوصًا أن العقلنة أتت بين مفترق الطرق: بين عالم الغيبيات وعالم الواقع، مع محاولة المزج بينهما بإعطاء كل مجال حقه، وهذا ما جرى للطهري الكالفِني (حياة تتسم بالطاعة الدقيقة لوصايا الله، وفعالية اجتماعية مطابقة لمشيئة الله)، ولا سيما إذا كانت هذه الفعالية الاجتماعية تشتمل على نجاح داخل المجتمع، على حد تعبير فروند، إذ يقول: «فاختبار الإيمان لا يتم بالزهد في الدنيا على طريقة المستغرق في التأمل، وإنما بممارسة مهنة في العالم»[34]. لذلك، فإن الأخلاق مكّنت من ضبط النفس في كسب الثروة أداة للحفاظ عليها من دون استسلام تام لحاجات النفس والجسد؛ فالعقلنة هي تلك القدرة على اجتزاء ما هو ضروري من الكسب للكفاف الشخصي، ولعيشة قانعة ومحترمة لشريعة الله.

بتجذر هذه العقلنة أخلاقيًا، فإنها حالت دون تشكُّل مجتمع استهلاكي، ومنعته من أنماط الترف المعيشي على الرغم من تلك الثروات الإنتاجية المتراكمة بفعل العمل، وكأننا مع فيبر أمام معادلة دقيقة يساوي فيها بين العقلنة الأخلاقية وشظف العيش، في حين نجد الحداثة تساوي بين العقلانية والترف، خصوصًا أن النسكية البروتستانتية تتعارض مع التمتع التلقائي بالثروات؛ إننا أمام أخلاق جديدة مهمتها تقليص الأخلاق التقليدية التي ما انفكت تحفز الذات للتهافت على إشباع رغباتها، في حين تستنفد الأخلاق الجديدة هذه الرغبة عبر الكسب والتفاني في العمل، ولا سيما إذا كان هذا الأخير دليل تعقّب مؤشرات العناية

---

(34) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 101.

الإلهية، فبواسطة العمل يتجدد الإيمان ويحصل الارتقاء في مدارج الإيمان، وهو مكمن هذا التصور الأخلاقي.

رابعًا: العقلنة والسلوك الفردي داخل الحياة

يكاد جل الباحثين ومؤوِّلي فيبر يُجمعون على أن موضوعه الحقيقي هو «الأصل التاريخي لسلوك الحياة العقلانية»[35]؛ ذلك أن جوهر اهتمامه ولب إشكاليته هما أصول الإنسان الحديث؛ إذ إنه كان يأمل بأن يجدد المفاتيح الأساسية لتطور الإنسانية من خلال ترقّب نمط حياته ومنهجيته وأسلوبه في التفكير. لذلك، لم يكن اهتمامه منصبًّا على المضامين الدينية في حد ذاتها، بقدر ما كان مهتمًا بالتأثير الذي مارسته على السلوكات داخل الحياة، وذلك عبر تركيزه على الأخلاق السوسيوسياسية، أي مأسسة الأخلاق، بمعنى التركيز على التنظيمات والمؤسسات التي قعّدت هذه الأخلاق، وهذا ما جعل جان ماري فانسان يرى «أن سلوك الحياة ليس ذا طبيعة ذاتية، أي ليس بعيدًا أو منفصلًا عن الثقافة كواقعة فوق فردية وكل ما هو معطى قبلي وموضوعي بالنسبة إلى الأفراد؛ فالأخلاق المهيمنة هي تأسيس عالم موضوعي ونمط لعلاقة أنتجها المجتمع مع هذا الأخير»[36].

يحضر هنا ثقل البُعد الثقافي والاجتماعي في تأطير العقلنة الغائية، وهو الثقل نفسه في عقلنة القيم مع بعض الاختلاف بينهما؛ فالعقلنة الغائية في علاقتها وارتباطها بالثقافة ليست معطاة بشكل مباشر، وإنما بواسطة عالم الموضوعية ذي الأصول الثقافية»[37]. لذلك، ليس موضوع فيبر «عملية العقلنة في حد ذاتها، لأنها نتيجة تحصيلية، بقدر ما نجد موضوعه يتركز أساسًا في كيفية عقلنة سلوك الحياة العملية»[38]، ومن ثم أراد أن يلفت الانتباه إلى أثر بعض أنماط التقوى في ميدان

---

(35) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 24.

(36) Jean-Marie Vincent, «Rationalité et conduite de la vie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 51.

(37) Ibid., p. 53.

(38) Ibid., p. 45.

سلوك الحياة المنهجي كمكون للأخلاق المهنية الحديثة. على هذا الأساس، لا يمكن الفصل في نظر فيبر بين العقلنة والسلوك الفردي، حيث ابتدأت العقلنة بالسلوك الذاتي الشخصي لتنتقل إلى مستويات أعلى. يقول فروند في هذا الصدد: «ساهم السلوك التقشفي في صوغ عقلانية للوجود بأسره، معزوة إلى مشيئة الله، ونجمت عن ضبط النفس المستمر بإرادة منهجية عقلنةُ السلوك الفردي حتى في إرادة الأعمال، بل أصبح الطهري مؤهلًا بوجه خاص لتنظيم المؤسسات، وفي الوقت نفسه لعقلنة الاقتصاد»[39].

جرت ترجمة التصورات الأخلاقية والدينية إلى مستوى السلوكات الفردية، وهذه الأخيرة اعتُبرت جسرًا لعقلنة المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية والإدارية والاقتصادية. ترى، ما هي مكونات هذه العقلنة الفردية وعناصرها؟

اتسم السلوك الفردي باتّباع منهج عقلاني يتجاوز منطق الغريزة وكل ما هو طبيعي، مع «تحريره من تبعيته للطبيعة وللعالم، وذلك بغية استبدال ذلك بالخضوع لعظمة الإرادة»[40]. إنه نوع من مراقبة الذات في مدلولاتها الأخلاقية. من هذا المنطلق، ستخالج المبادئ الكالفِنية حياة الطهري، وستنتظم سلوكاته، كما أنها ستقضي على جميع أشكال التمتع الغريزي العفوي؛ يستند فيبر في هذا إلى أعمال باكستر في كتابه *A Christian Directory* (**الدليل المسيحي**)، حيث يقول هذا الأخير: «ليست العواطف هي التي تنطوي على محتوى مذنب فحسب، بل جميع المشاعر غير العاقلة أو غير المعتدلة أيضًا، لأنها بصفتها هذه تدمر المشهد، وبصفتها مظاهر من الجسد تحول دون أن نعزو أفعالنا ومشاعرنا إلى الله، وبالتالي تهينه»[41]؛ فمهمة الطهري موجَّهة نحو غاية استعلائية اتسمت بالعقلنة الكلية في هذا العالم. إنه مطالَب بتجاوز كيانه الطبيعي، وعليه في اللحظة ذاتها التشبث بالعقل الطبيعي الذي وهبه الله معيارًا للفعل. لذلك لم يكن هناك عائق لتوظيف الطهريين الكوجيتو الديكارتي لأجل الالتزام بمبادئ ومناهج صارمة. إلا أن فيبر

(39) فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ص 101.

(40) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 78، و Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 118-119.

(41) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 113، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 236.

يعترف بأن توظيف ديكارت له هو من وجهة تأويل أخلاقي فحسب، ووفْق تعبير شارنوك (Charnock)، فـ «إن التأمل والفحص الذاتي أمران ضروريان لكل من له طبيعة عقلانية»[42]. ويعتبر فانسان أن السلوك العقلاني في الحياة من منظور العقلنة أكثر تعقيدًا مما نعتقد، فأن يقود الطهري حياته عقلانيًا ونسقيًا يعني في الآن ذاته المعرفة الجيدة والمتمكنة لاستغلال الوقت، وبذل الجهد بروية وتمعن؛ بعبارة أخرى إخضاع حياته الأخلاقية للعمل، «فالسلوك العقلاني هو تدجين لحياة الدوافع والغرائز وهيمنة النشاط العملي على الشخصي وعلى باقي النشاطات الأخرى المرتبطة باللهو والترفيه»[43]، وهذا ما جعل فيبر ينظر إلى هذه الأفكار والتصورات التي تطبع سلوك الفرد - وهي أفكار دعا إليها باكستر بأنها «بداية الانتقال بين مبدأ إرادة الله ووجهة النظر النفعية الصرف في النظرية الليبرالية»[44].

يقودنا هذا من جديد إلى ملاحظة فانسان التي سبق أن أُشير إليها، وهي أنه «لا يمكن اعتبار السلوك الفردي الذي تحدث عنه فيبر في إطار الأخلاق البروتستانتية سلوكًا ذاتيًا محضًا، بل هو مرتبط بثقافة تتجاوز الذوات الفردية»[45]. تُقحمنا هذه الملاحظة في المفارقة التالية: كيف انطلقت هذه الأخلاق من سلوكات الأفراد الذين جسدوها وتمثلوا محتوياتها، وظلت في الوقت عينه غير ذاتية، بل متجاوزة لأصحابها؟ بمعنى، متى يمكن القول إن سيرورة العقلنة ترجع إلى المجتمع والنظام الثقافي بعيدًا عن الأفراد؟ ومتى يكون الفعل الفردي مساهمًا بدوره في هذه العقلنة؟

خامسًا: العقلنة بين الفرد والمجتمع

جعل هذا التوتر النظري غولدمان يرى خضوع تحليلات فيبر لعلاقة جدلية بين ممارسة وتحقيق الذات من جهة، وضغوط المؤسسة والنظام الاجتماعي من

(42) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 112، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 235.

(43) Vincent, «Rationalité et conduite,» p. 53.

(44) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 151، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 260.

(45) Vincent, «Rationalité et conduite,» p. 51.

جهة أخرى. إنها صراع بين الإبداع والتجديد وبين الامتثال والتوافق؛ إذ «يتضمن العمل الفيبري تاريخ البحث عن أشكال التثبيت ومصادر التحفيز التي تعطي الذوات الغربية الحديثة القدرة على مقاومة المؤسسات الاجتماعية، وكذا مقاومة العناصر والحوافز الداخلية»[46]؛ إننا أمام ثنائية الذات والموضوع التي يصعب حلها، لكن للخروج من هذه «الدوامة»، يرى هبرماس أن فيبر «اتبع توجهًا لتبيان الطريقة التي استطاعت من خلالها الأخلاق والتصورات الدينية أن تحول الإرث الثقافي إلى مستوى الفعل الاجتماعي، وهو توجّه أساسي لفهم كيفية تجذّر عملية العقلنة داخل المجتمع انطلاقًا من الأفراد»[47]. إنها مأسسة الفعل العقلاني الغائي الذي أخذ ما بين القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر فعالية بنيوية في أوروبا، أي داخل مجتمع بأكمله، خصوصًا أن العنصرين الأساسيين اللذين رأى فيهما فيبر تجسيدًا لبِنى الوعي الحديثة ونموذجًا خالصًا لسيرورة العقلنة داخل المجتمع هما **الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة**.

العقلنة هي درجة خضوع كلٍّ من أشكال المقاولات والمؤسسات للفعل العقلاني الغائي. وما جرى إذًا هو توحد ومزاوجة بين عملية عقلنة صور العالم وعملية عقلنة الأفعال وأشكال الحياة: «لن نصبح أمام ذلك المفهوم الجزئي للعقل العملي الذي أسس له فيبر نمطًا مثاليًا من خلال سلوك الحياة المنهجي للطوائف البروتستانتية، بقدر ما سنصبح أمام مفهوم للعقلنة يشمل البُعدين النظري والعملي كليهما»[48].

بهذه العناصر يخرجنا هبرماس من مفارقة النظري والعملي من جهة، والفردي والاجتماعي من جهة أخرى، وذلك انطلاقًا من بِنى الوعي التي تجد تعبيرها مباشرة في الأفعال وأشكال الحياة، وقبل ذلك في التقاليد الثقافية داخل الأنساق الرمزية.

هنا يستخلص هبرماس أن بواسطة هذين القطبين، الاقتصاد الرأسمالي

---

(46) Goldman, «Weber's Ascetic Practices,» p. 162.

(47) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 228.

(48) Ibid., p. 189.

والدولة الحديثة، وهما أساس البناء الفيبري لعملية العقلنة الثقافية الموازية للمنطق المستقل لدوائر القيم، توصل فيبر إلى أن السلوك العقلاني الفردي هو سلوك يتسم بالدلالة والمعنى في عالم بدأ يفقد دلالته ومعناه، إلا بالنسبة إلى الأفراد الذين يمتلكون نظرة ذات بُعد ديني، فالإنسان يكمل واجبه بواسطة وسائل النشاط العقلاني بإرادة الله المتعالية.

توضح الخاصية العقلانية أنه ينبغي عدم التخلي عن العالم، أو العزلة أو تجاوز جميع أشكال التلذذ، مما لا يعني حياة القهر والحرمان؛ إذ يصبح المنهج في سلوك الحياة هو الهدف الوحيد بالنسبة إلى الإنسان المتدين؛ هذا السلوك الذي تجري موضعته داخل علاقات اجتماعية تفاعلية يكسوها طابعًا اجتماعيًا، وهو من النتائج المرتبطة بالديانة النسكية الغربية الوحيدة التي عرفت هذه الحقيقة. يقول فيبر في هذا السياق: «داخل الغرب فحسب أُضيفت الخطوة المتمثلة في الزهد البروتستانتي، بنقله للزهد العقلاني داخل عالم الحياة»[49].

يبدو أن فيبر قام، على غرار سابقيه، بقلب المسألة رأسًا على عقب؛ فالأوضاع المادية والاقتصادية لم تؤثر في التصورات والمفاهيم الدينية، بل تأثرت بها. لذلك، نلحظه يلح على المصالح المعنوية أكثر من اهتمامه بالمصالح المادية؛ إنها المحرك الرئيس للبنية الاجتماعية والتحولات الاقتصادية.

من هذا المنطلق الفيبري، تغدو الثقافة الدينية ذات طابع مهم وأداة تحليل لسيرورة العقلنة الغربية. ولكي نفهم بدقة طبيعة التأثير الذي تجاوز الأفراد المستبطنين التعاليم الدينية وشمل المجتمع بأكمله، وحتى نقف على الدور الذي مارسته الأخلاق البروتستانتية على أساليب العيش الجديدة، ومن أجل فك خيوط ثنائية (الفرد/ المؤسسة) التي تلف النص الفيبري، لا بد من الإشارة إلى أن فيبر أغفل حقيقة مهمة في أثناء دراسته الوثائق اللاهوتية، وتفحصه التعاليم الكالفِنية التي أصّلت لرؤية جديدة للعالم، ومهدت لنمط حياة عقلانية متميزة؛ هذه الحقيقة المهمة تتمثل في لغة الوثائق والتعاليم التي غدت بالألمانية والهولندية والإنكليزية،

(49) Weber, *Economy and Society*, p. 555.

بعد أن كانت اللغة اللاتينية تحتكر النصوص الدينية، وهو الأمر الذي نبه إليه فلوريان كولماس بقوله: «من المدهش أن فيبر لم يلتفت إلا قليلًا إلى هذه الواقعة الأكثر أهمية التي كانت، مع بُعدها عن أن تكون واقعة عرضية، مصاحبة لحركة الإصلاح، شرطًا مسبقًا لنجاحها، وواحدة من أكثر نتائجها أهمية؛ فمن دون صوغ الإنجيل بلغة عامة الناس، فإن إخضاع الحياة اليومية للنظام الصارم، كما أنجزته الأخلاق البروتستانتية، كان سيصبح مستحيلًا تمامًا»[50]؛ إذ مثلما كانت العقلنة الاقتصادية في حاجة إلى أدوات، كالنقود، لتبسط هيمنتها وتنفذ في ثنايا الحياة الاقتصادية المجسدة في السوق، كانت التعاليم البروتستانتية هي الأخرى في حاجة إلى لغة دنيوية بعيدة عن اللغة اللاتينية المقدسة لضمان اكتساحها الجماهير الواسعة.

نعم، كان وراء إنجاح هذه العملية ظهور لغة مكتوبة موحدة تدعى لغة النشر، وهي «قابلة للانتشار في منطقة واسعة نافذة الامتداد بين مختلف الطبقات الاجتماعية، أيضًا قادرة على الاستجابة لكل الحاجات الاتصالية للمجتمع...»[51]. فكانت الحاجة إذًا إلى لغة موحدة مكتوبة ومتفق عليها، ويمكنها ترجمة الأفكار الدينية وتعاليم كالفِن بجعلها في متناول أكبر عدد ممكن من الجمهور، بنشر كتيبات مثل دليل باكستر *A Christian Directory*، في إطار ثقافة جماهيرية تدخل حيز الاستهلاك اليومي. وكان مما ساعد على إتمام هذه العملية الجوهرية التقاء الأدوار والمصالح؛ إذ كان وراء دور الطباعة والنشر مصلحة تكوين سوق لترويج بضاعة الكتب المسايرة لدور الإصلاحيين الذين كانت لهم بدورهم مصلحة في نشر مفاهيم الإصلاح عبر تلك الكتيبات وتراجم الكتاب المقدس.

ليست العقلنة الأخلاقية شأنًا فرديًا بل شأن اجتماعي تواطأت عليه جهات عدة. لذلك، ليس غريبًا أن يتداخل ما هو فردي وما هو مؤسساتي. يقول إرنست غيلنر في هذا السياق: «هناك علاقة بين عصر الإصلاح وبين القومية، لجهة انتشار

---

(50) فلوريان كولماس، **اللغة والاقتصاد**، أحمد عوض (ترجمة)، عبد السلام رضوان (مراجعة)، سلسلة عالم المعرفة 263 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 43.

(51) المرجع نفسه، ص 51 (بتصرف).

معرفة القراءة والكتابة لدراسة النصوص المقدسة، وكان للبروتستانتية دورها في ذلك»[52].

لكن ما هو سر إهمال فيبر هذا الدور الفعال للغة؟

للإجابة عن هذا السؤال، يعود كولماس إلى التنقيب في طبيعة التصور الفيبري للغة، كي يعثر على نصوص يتحدث فيها فيبر عن أهميتها من حيث التفاهم والتواصل، ما جعل كولماس يخلص إلى الحقيقة التالية: عدم إعطاء فيبر للغة وضعًا «مركزيًا في نظريته عن المجتمع، ربما لأنه اعتبر العناية بقواعد لغة مشتركة أمرًا مهمًّا باعتباره أداة للاتصال في المقام الأول، وليس مضمونًا للعلاقة الاجتماعية»[53]، حيث أعاق تصوره الأداتي هذا اهتمامه بها كخزان معرفي وجسد للفكر، كما انتبهت إليه اللسانيات الحديثة مع دي سوسور. ولتأكيد عدم براءة اللغة في علاقتها بأنماط التفكير، «أصبح المبدأ الإنجيلي بأحقية كل شخص في أن يقرأ الكتاب المقدس بلغته الأصلية سلاحًا من الأسلحة الرئيسة من أجل سحب احتكار التفسير من الكنيسة الكاثوليكية. وبترجمة الإنجيل إلى اللغات الدنيوية (غير الدينية) لعامة الناس، أصبح السبيل إلى المعرفة الدينية لا يعتمد على معرفة اللغات المقدسة»[54]؛ إذ لم تنظر الكنيسة ذاتها إلى مسألة نقل التعاليم الدينية من لغتها المفضلة، أي اللاتينية، إلى لغة الناس المتداولة مجرد مسألة أداتية، بل أشّرت على مرحلة جديدة تنذر بأفول سلطتها وصعود المد الإصلاحي. لذلك، قاومت هذه الترجمة، مدعية أنها تحط من شأن اللغة المقدسة، وتحولها إلى لغة دنيوية. يقول غيلنر في هذا السياق: «تم انتزاع الإطلاقية عن جميع المعتقدات في العالم، والثمن الذي تدفعه الثقافات الرفيعة كي تصبح الواحدة منها لغة لأمة إقليمية كاملة، عوضًا عن بقائها ملكية خاصة لفئة من رجال الدين فقط، هو أن تصبح دنيوية»[55].

---

(52) إيرنست غيلنر، **الأمم والقومية**، مجيد الراضي (ترجمة) (دمشق: دار المدى دمشق، 1999)، ص 85.

(53) كولماس، **اللغة والاقتصاد**، ص 46.

(54) المرجع نفسه، ص 43.

(55) غيلنر، **الأمم والقومية**، ص 151.

من هذا المنطلق، أصبحت اللغة الدنيوية المستعملة ذات دلالة واحدة بإحالتها إلى عالم يفهمه الجميع، وغدت الثقافة الدينية ذات طابع مهم، وهو تعبير عن عقلنة العالم الذي تترابط فيه – بحسب فيبر– العناصر كلها: أفكار دينية معقلنة؛ اقتصاد رأسمالي عقلاني؛ سوق وطنية؛ لغة موحدة، «مُشَكّلة التجسيد الأعلى لمستويات العقلنة لا على مستوى المضمون فحسب، بل أيضًا على مستوى الشكل، لمطابقتها بين الغايات والوسائل ممثلة في العقلنة الغائية، وعقلنة القيم داخل حياة متفردة وذات دلالة كونية»[56].

سادسًا: روح الرأسمالية أو العقلنة

ما كان فيبر ليبحث في أصل المؤسسات الرأسمالية إلا ليغوص في روحها ويلم بمكنوناتها، موضحًا إياها بتسليط الضوء على العلاقة التاريخية التي تربط هذه الروح بالأخلاق ذات الأصل الديني؛ إذ إن الرأسمالية لم تتطور في الغرب بعيدًا عن الأخلاق الدينية. وهو يُثبت في التحليل نفسه كيف أدت التصورات الدينية إلى انغلاق روح الرأسمالية، سواء في اليهودية أو الهندوسية أو البوذية أو الكونفوشيوسية، بخلاف البروتستانتية التي تُعتبر حالة استثنائية، الشيء الذي جعلها عاملًا تاريخيًا مهمًّا ونوعيًا.

لكن، ما هي طبيعة هذه العلاقة التي تربط الأخلاق بالرأسمالية؟ أو بعبارة أخرى، أين تكمن عناصر العقلنة داخل الرأسمالية؟ وما الذي يجعلها وليدة الأخلاق البروتستانتية في مقابل أنواع الرأسمالية السابقة؟

يجيبنا فيبر عن بداية مفهوم العقلنة بالبحث العقلاني والمنهجي عن الربح عبر ممارسة مهنة ما، خصوصًا أن هذه العقلنة وجدت في **المشروع الرأسمالي** شكلها الأكثر ملاءمة، وفي **الروح** محركها الأساسي، فما الروح إذًا؟

حينما يتحدث فيبر عن «**روح**»، فهو يقصد المركّب التاريخي الذي يتميز

---

(56) Michael Pusey, *Jürgen Habermas* (London: Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications Limited, 1987), p. 50.

بخصوصيات مستقلة، تجعله يعطينا ظاهرة متفردة على المستوى التاريخي. فما يهم فيبر في الرأسمالية هو روحها، التي يمكن أن تتحدد كنمط اقتصادي ذي خصوصية البحث المتصاعد عن الربح عبر الاستعمال العقلاني والمنهجي الحسابي لوسائل الإنتاج (المصادر، رأس المال، التقنيات، تنظيم العمل).

ربما وجِدت هذه الأشياء عبر التاريخ، لكن الجديد مع المجتمع الغربي هو وجود عقلنة السلوكات والبِنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادي؛ فما «يؤهل هذه الرأسمالية الحديثة بطابعها التاريخي المتفرد هو العقلنة القصوى للسلوكات والبِنى الاقتصادية»[57].

لا بد أن هناك أسبابًا وراء هذه الروح المتمثلة في رؤية العالم والقيم الموجودة خلف السلوكات الاقتصادية.

يقترح فيبر، إحاطةً بهذا المفهوم وتمكنًا منه، ضرورة إعادة تفكيكه إلى وحدات جزئية، فلا تأخذ عنده كلمة روح صبغة دينية، وإنما يقدم نصائح أحد زعماء المذهب الطهري بنيامين فرانكلين: «عدم إضاعة الوقت، عدم تضييع المال، وإنما استغلهما كأفضل ما يكون»، وهي إرشادات تكتسي صبغة نفعية وأخلاقية معًا لكونها تجمع بين «الدقة والانضباط في العمل والبساطة والزهد»[58]؛ فهناك حضور الوازع الأخلاقي في طريقة تحصيل الأموال، أو كما عبّر فيبر عن ذلك بقوله إن روح الرأسمالية ارتدت ثوبًا أخلاقيًا، فإذا كان تصور زومبارت يرى أن صعود روح الرأسمالية مرتبط باللهفة على امتلاك النقود، فإن فيبر يرى على العكس من ذلك، أي إن أخلاقية الكسب تتمثل في كون الكسب ذاته من الله، فهو مجرد وسيلة لإرضاء الله، والطهري مسؤول عن الثروات المكتسبة، وكلما تضاعفت بفعل الكسب العقلاني، ازدادت مهمته وعظمت مسؤوليته أمامها من أجل حمايتها وعدم المساس بها.

هذه الرؤية ظلت تحول دون جعل الكسب وسيلة للترف، وتمنع من إشباع

---

(57) Rocher, *Le Changement social*, p. 71.

(58) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 29، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 50.

الحاجيات غير الضرورية أو الكمالية؛ ففي خضم هذا التصور، لا يمكن تحفيز النفوس عبر الزيادة والنقصان في نظام الأجور، وإنما يتم ذلك بفعل عنصر التربية. وهنا يقصد فيبر أخلاقًا معيّنة من خلال تقديمه نموذج العمل والمثابرة «للنساء اللواتي تلقين تربية دينية نوعية، تقَوية، بشكل خاص»[59]، ومدى قدرتهن على التجاوب مع التربية الاقتصادية وأحوال الشغل؛ نعم هناك عناصر مواكبة ومجاورة لتطور هذه الروح، مثل تخفيض الأسعار/ زيادة كمية المبيعات/ عقلنة المبيعات/ وشكل المقاولة، لكنها لم تكن عناصر محددة مثل المضمون الأخلاقي لهذه الروح. لذلك، ينبغي التركيز على هذه الروح التي لولاها لما حدث هذا التحول الجذري؛ إذ تحرك الناس عبر روح ورؤية للعالم، وقيم عقلانية سمحت بشروط اقتصادية عقلانية وعملية لم تُتح في حقب تاريخية أخرى، متمثلة في رؤية العالم الأسطورية - السحرية، والتي ظلت مهيمنة عبر إلهامها السلوكات والممارسات الفاشلة. لذلك، فإن التصور الذي يسميه فيبر روح الرأسمالية، هو اجتماع السعي الحثيث وراء الربح وحضور عناصر الكبح لجميع أصناف الاستهلاك، وما يترتب عنه على المستوى العملي من تشكُّل رأسمالية تقوم على الادخار النسكي؛ ذلك «أن العوائق التي تعرقل استهلاك الثروات المكتسبة، تسهل استخدامها بطريقة منتجة كرأس مال صالح للاستثمار»[60]؛ إذ إن العقلنة الدينية لم تسمح لهؤلاء الذين يريدون مجد الله سوى توظيف الربح لغايات ضرورية مفيدة، بل وإعادته في العمل على شكل استثمار، فبردائها الأخلاقي انتصبت روح الرأسمالية نمطَ حياة محددًا ضد كل شعور تقليدي، يجد ذاته في الرغبات ومنطق الاستهلاك.

نستنتج، نحن وفيبر، أن السلوك العقلاني القائم على فكرة الشغل هو أساس روح الرأسمالية، بل روح الحضارة الغربية الحديثة. وربما نجد تفسيرًا آخر لهذه الروح أو العقلنة أو الذهنية، بعيدًا عن أي سبب عرقي أو ديني أو أخلاقي؛ فزومبارت يرى روح الرأسمالية مرتبطة بحالات نفسية، أو ما يُعرف بالحوافز، مثل الإلحاح والرغبة في الربح وامتلاك النقود، والذهب على وجه الخصوص؛ فبتجمّع هذه

---

(59) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 34، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 62.

(60) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 143، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 172.

العناصر ستطفو ظاهرة الرأسمالية، بل إن زومبارت يرى «أن الرأسمالية نشأت عبر استخدام وسائل متواضعة، وذلك انطلاقًا من عملية اكتساب وفهم القضايا في إطار عقلاني، بحيث إن روح الرأسمالية أتت من الغرباء. ولذلك، فالصعود المفاجئ واللهفة في امتلاك النقود تطورا في أوروبا الغربية بين غربائها المستقرين، أي بين اليهود كجزء من السكان»[61].

يصعب تقبّل أطروحة زومبارت، من وجهة نظر فيبر؛ فإذا كانت اليهودية المقبلة على العالم بالزواج والتمتع بالخيرات تمتثل للتعاليم الدينية، فإنها لم تشكل قوة روحية لنهضة رأسمالية كما هي حال البروتستانتية، فماذا ينقص روح هذه الديانة اليهودية؟

يجيبنا فيبر بأن ما لم يستطع زومبارت فهمه هو جوهرية الاختلاف بين الطهرية واليهودية، وتجذّر التمايز بينهما. صحيح أن اليهود امتهنوا التجارة واشتغلوا في المصارف والضرائب، وتمويل الحروب، لكن على المستوى الاقتصادي، يعتبر فيبر «أن مفهوم البورصة 'كسوق تجارية' ليست من خلق اليهود، وإنما من خلق التجار المسيحيين»[62].

ربما نجد عند اليهود حب المال والربح، لكن ما ينقصهم هو البُعد العقلاني، إضافة إلى النزعة التجارية غير الشرعية، خصوصًا مع الغرباء؛ فما هو محرم بين الإخوة مقبول تجاه الآخرين. ونستخلص إذًا تقليدية النسق الأخلاقي اليهودي الذي لا يؤمن بالعمل العقلاني المنظم، ويعطي الأولوية للعلاقات القرابية، ما يجعل العلاقات الشخصية المكثفة أحد عوائق السلوك العقلاني الاقتصادي، خلافًا للطهري الذي يجسد المنهج العقلاني داخل مقاولته.

مع ذلك، تبقى تحليلات زومبارت متأثرة جدًّا بأعمال فيبر، خصوصًا في أثناء إبرازه طبيعة العلاقة بين العناصر المساهمة في صعود الرأسمالية، بما في ذلك عملية عقلنة العالم الداخلي، مثل الاستغلال الجيد والمنظَّم للوقت، كهبة إلهية

(61) Lehmann & Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic*, p. 197.

(62) Weber, *Economy and Society*, p. 386.

للعمل من أجل الخلاص، واتخاذ موقف سلبي من جميع مظاهر الرفاهية، علمًا أن زومبارت «ظل يحتفظ بهذه الخصائص والسلوكات العقلانية لليهود فحسب، إذ إنه يصل إلى تحديدات عرقية، أو ما اصطُلح عليه بـ«'التأسيس البيولوجي' المتمثل في الاستعدادات الرأسمالية لبعض الشعوب فحسب. وهو في ذلك يتبع فيبر في خطواته الكبرى من دون أن يكون ممتنًّا له»[63].

وبشكل موازٍ، يرى هيو تريفور روبر (H. Trevor- Roper) في كتابه *Religion, the Reformation and Social Change* (**الدين والإصلاح والتغير الاجتماعي**)، أن روح الرأسمالية هي أساسًا مستلهَمة من فلسفة الأنوار؛ فهذه الروح ما عرفت الظهور إلا بفضل تراجع الإصلاح الديني وصعود الفلسفة العقلانية، وما انطلاقة هذه الحداثة والعقلنة إلا بعد ضعف الديانة المسيحية؛ ومع ذلك نجد عند فيبر تبريرًا، حيث إنه يميز بين الرأسمالية الأولى والرأسمالية المعاصرة، ولعل هذه الأخيرة هي التي استندت إليها أعمال روبر في التحليل.

لم تكن الرأسمالية الأولى الحرة ممكنة، في نظر فيبر، من دون ظهور مواقف وأخلاق جديدة تجاه النشاط الاقتصادي المتمثل في خضوع العقلنة الغائية خضوعًا منهجيًا لقيم ومعتقدات تحدد اختيار الأهداف؛ فما أكدته الأخلاق البروتستانتية هو الفعل العقلاني الغائي الذي يضبط الغايات والوسائل المطابقة لها، مع إمكانية ترقّب النتائج. هذا الصنف من الأفعال وجد صدقيته وتحققه في حقل النشاط الاقتصادي، ومن خلاله سيبني فيبر أطروحته حول نظرية الأفعال، وكنا تطرقنا إليها في الفصل السابق، موظفًا هذا النموذج العقلاني لقياس باقي أنواع الأفعال والنشاطات الإنسانية الأخرى.

لعل هذا ما جعل فيبر – كما عبّر هبرماس عن ذلك – لا يتبع بشكل نَسَقي ازدواجية فعل العقلنة المتقدمة والمتطورة من العقلنة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية، بل على العكس، ينطلق من داخل الرأسمالية، وبالضبط من عقلنة المقاولة كعقلنة للوسائل الملائمة للغايات، وهذا النمط من الفعل الذي تجسد مؤسساتيًا مسألةً أتاحت إمكانية شرح التحديث الرأسمالي وتفسيره.

(63) Lehmann & Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic*, p. 201.

على هذا الأساس، لم يتردد فيبر في اتخاذ النموذج التاريخي (الاقتصادي المحض) من العقلنة موازيًا ومطابقًا للعقلنة الاجتماعية بصفة عامة؛ إذ ارتأى في الرأسمالية نموذجًا فعالًا في تجسيده العقلنة الاجتماعية؛ إذ يكتسي الفعل العقلاني الغائي (Zwekrational) وجهة نظر وظيفية مهمة وذات دلالات داخل المجتمع الحديث، بل يجري بواسطته رصد أطراف المجتمع ومكوناته، علمًا بأن هذا النموذج مستوحى في الأساس من نمط النظام الرأسمالي بعد أن جرت مأسسته.

ما يسجله هبرماس تجاه أطروحة فيبر هو سقوطها في العقلنة الأداتية على مستوى توجهات الفعل؛ «فحينما يجري الانتقال من العقلنة الثقافية إلى العقلنة الاجتماعية، يحدث تضييق وانكماش في نتائج مفهوم العقلنة»[64]. إنه يجعل النشاط العقلاني الغائي مفتاح التصور المعقد للعقلنة في مظاهرها العملية، وهذا رؤية اختزالية ضيقة.

لذلك، كان من نتائج هذا التصور المعقد لمفهوم العقلنة، أنه كلما كان التحول والانتقال العملي من مستوى التصور الأخلاقي النسكي إلى المستوى العملي، انسحب الأساس الديني، تاركًا المجال للعلمنة الدنيوية، بحيث إننا ما عدنا أمام العزوف عن الدنيا والإقبال على الله، بقدر ما أصبحنا، على حد تعبير دويدن (Dowden) أمام روبنسون كروزو (الإنسان الاقتصادي الذي يلاحق عمله التبشيري خارج السوق)، و«آنذاك بدأت حدة البحث عن مملكة الله بالانحلال تدريجيًا في الفضيلة المهنية **الباهتة**»[65].

نعم، تحولت الأشياء في نظر فيبر؛ فإذا كان الطهري قد صنع هذا العالم المدهش، وهذه الرأسمالية التي واكبت الشروط التقنية والاقتصادية الخاصة بالإنتاج الآلي، والتي أصبحت تحدد بقوة نمط حياة الأفراد المولودين، وإذا كانت الثروات في نظر باكستر هي ذلك المعطف الخفيف الوزن، والذي يمكن خلعه في أي لحظة معينة، فإن الأحوال حولت هذا المعطف إلى قفص فولاذي.

---

(64) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 233.

(65) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 145، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 176.

سابعًا: مآل روح الرأسمالية

بتحول المعطف الديني الناعم إلى قفص فولاذي، تقع القطيعة الثانية، بحسب وُلفغانغ كولتر. وكانت القطيعة الأولى قد تجسدت في «ثورة على الصعيد الأخلاقي والديني بظهور الأخلاق الاقتصادية كمبدأ للسلوك العملي للحياة، والتي تخول لعملية العقلنة وضعيتها المهيمنة داخل الثقافة»[66]، ليتحول المعطف الواسع حول كتفَي المعتقد بشكل تدريجي إلى قفص فولاذي نتيجة غياب الروح الأصلية، وهو ما شكل سمات القطيعة الثانية بعد ظهور عصر الحديد والصناعة والحركات الشعبية والثورية والبروليتارية.

إن ما يسجله فيبر هو اكتساب الثروة نفوذًا قويًا، خصوصا أن الرأسمالية ما عادت تحتاج إلى قوة أو إلى حوافز أخلاقية دينية، بل أصبحت تتحرك انطلاقًا من ذاتها بشكل ميكانيكي، وما ترتب عنه من تحول جذري في الغايات والقيم المؤطِّرة لتلك الغايات، وبعد أن كانت الثروة نتيجة العمل فحسب، أصبحت غاية تقيد الإنسان، وما عادت الأخلاق البروتستانتية قادرة على الانسجام والانضباط مع عالم مفرغ من الحب، فبتنا نواجه نظامًا اقتصاديًا مغلقًا يعتمد على العلاقات غير الشخصية.

هكذا، «شُطبت أخلاق الاعتقاد التي تسند التوجهات الدعوية (Vocationnelle) وتدعمها، وعُوضت بمواقف أداتية مؤولة بشكل نفعي»[67]. تمثل هذه القطيعة الثانية الوجه السلبي لسيرورة عملية العقلنة؛ إذ بدا لفيبر نوع من العلاقة التقويمية السلبية تجاه غموض سيرورة هذه العملية ومآلها، وغدت الأخطار المحايثة للقفص تتزايد، لتبرز بذلك متغيرًا داخل المجتمع الحديث، الذي أصبح يخضع لبيروقراطية مركزة ومسيَّرة عبر الدولة، من دون تقويم المقاولة الحرة والديمقراطية البرلمانية، وما نجم عنه من غيابٍ تام لأي تقدم داخلي للقيم الاجتماعية؛ في هذا السياق يتساءل كولتر «عمّن سيسكن القفص الذي صنعته روح الرأسمالية، في

---

(66) Wolfgang Kuttler, «La Double rupture: Révolution et transformation des temps modernes chez Max Weber,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 45.

(67) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 252.

الوقت الذي نجد أن فيبر لم يقدم أي جواب حاسم، قد يُبعث الآلهة القدماء من جديد، وقد يسكنه أناس متخصصون مع انحصار القيم في منطق السوق والبضاعة والتقنية، وسيصاب العالم الثقافي بالعقم»[68]؛ ذلك مآل روح الرأسمالية حينما تخلصت من إطارها الأخلاقي.

ما حدث إذًا هو انسحاب العقلنة القيمية في مقابل العقلنة الغائية. وكمثال على ذلك، ما عاد لقيم التضامن والتآزر مكان أمام قيم التنافس، وهذا التحول الخطِر هو الذي جعل فانسان يؤكد البُعد الاجتماعي للعقلنة قائلًا: «هناك تفاعلات عدة بين قيم الأفراد وعلاقة الجماعات الاجتماعية وعلاقة الطبقات؛ فالقيم لا تُختار ولا تُستبدل ولا تؤوَّل داخل مجال فارغ»[69]، وبهذا يثبت فانسان حدود التناول الفيبري للعقلنة بسبب عدم قدرته على تأطير التحولات الكبرى التي عصفت بالعقل والعقلانية، خصوصًا أنه ظل حبيس نزعة ذاتية أحادية لمفهوم العقل. ذلك هو مشكل فيبر في نظر فانسان، وهو انغلاق تصوره للعقل، حيث لا يأخذ بعين الاعتبار العناصر الخارجية المحددة للعقلنة، سواء - كانت عقلنة غائية أم عقلنة قيمية.

ثامنًا: تقويم الأصول الأخلاقية للعقلنة

لعل ثقل البُعد الاجتماعي، الذي ساهم في تغيير مجرى العقلنة من عقلنة قيمية إلى عقلنة غائية، هو هروب من التأويل الأحادي لتفسير أصول العقلنة من الناحية المنهجية، كما عبّر عن ذلك فيبر نفسه: «ليس الدين هو العامل الوحيد المحدد للأخلاق الاقتصادية، وهذا أيضًا بمنزلة إجابة عن شروط وأوامر اقتصادية وسياسية وجغرافية»[70]. يمكننا التدليل على تراجع فيبر الكلي عن هذا التأويل انطلاقًا من الملاحظات التالية:

---

(68) Kuttler, «La Double rupture,» p. 48.

(69) Vincent, «Rationalité et conduite,» p. 62.

(70) Weber, «The Social Psychology,» p. 268.

على الرغم من حديثه عن قصر اهتمامه بالأخلاق الكالفِنية دون اللاهوت، فإنه سقط في حبال هذا الأخير، كما يتجلى ذلك من خلال تركيزه على رؤية العالم، وعلاقتها بسلوك شخصية الطهري وارتباطه بالعالم، وهي عناصر لا يمكن فرز ما هو لاهوتي في داخلها عمّا هو أخلاقي؛ فحينما تهاوى اللاهوت الديني والمذهب الكالفِني أمام اكتساح الرأسمالية المتقدمة الصناعية، تراجعت أيضًا الأخلاق والروح التي كان فيبر قد جعلها في وقت سابق مستقلة عن المذهب والمعتقد.

أصبحت الكلمة للواقع، بمكوناته وتركيبته المعقدة، لا للأفكار، سواء تمثلت هذه الأخيرة في رؤية للعالم، أخلاقية أو دينية أو ميتافيزيقية؛ صحيح أن فيبر لم يكن يؤمن بالعامل الأحادي في التفسير، لكن هذا سيؤدي بنا إلى مسألة أساسية ومركزية في التفكير السوسيولوجي الفيبري بشأن الدين والأخلاق منذ بداية أطروحته، حيث إنه ظل يعتبر الدين والأخلاق إجابات عن حاجات دينية فردية واقعية مستقلة عن كل ما هو مجتمعي. لذلك، ربما جرى إعطاء هذه الأصول الدينية الأخلاقية حجمًا أكبر في نهضة المجتمع الرأسمالي الحديث، وربما تكون هذه الرؤية ناتجة من الأوضاع المعاصرة الحالية، حيث هيمنة التقنية والاقتصاد ومنطق السوق في مقابل النظرة الأولى التي استقى منها فيبر بحوثه، خصوصًا أنه كان بصدد دراسة أصول الإنسان الحديث، على حد تعبير هينيس.

هناك ملاحظة نقدية أساسية تخص التصور الفيبري للعقلنة كرؤية للعالم وانعكاساتها العملية؛ ففيبر ربط بين عملية العقلنة ومستوى رؤية العالم، خصوصًا أنه جعل العقلنة الاجتماعية استجابة للعقلنة الدينية المتبلورة في تحطيم عالم السحر والأساطير وبروز عالم الأديان؛ إلا أن ما يمكن إبداؤه هو أن فيبر أولى عناية خاصة للعقلنة الدينية في المرحلة الأولى، ثم ما فتئ أن أهملها في المرحلة الثانية، حينما انتقل إلى العقلنة في أشكالها الاقتصادية والسياسية والقانونية، ويمكن أن نضع خطاطة لذلك على الشكل التالي:

المرحلة الأولى	المرحلة الثانية
(نزع الطابع السحري عن العالم) العقلنة الدينية	
أ. ——— 1 ———←	.... 2 ....
• عملية عقلنة الأخلاق والثقافة	• عملية العقلنة (الاقتصادية، السياسية، القانونية) بِنى القوة
ب. 1	←——— 2 ———

نلاحظ من خلال هذه الخطاطة أن البناء الفيبري غير مكتمل؛ ذلك أن فيبر يتحرك على طول خطين متباينين (أ – 1) و(ب – 2)، بحيث إنه طرح في أثناء تحليله عملية العقلنة منطقَ انكشاف التطور الواقعي للثقافة والأخلاق، أو بعبارة أخرى أمام سيرورة عقلنة رؤية العالم انطلاقًا من خط (أ – 1)[71].

إلا أن عدم الاتساق يظهر في عدم الاستمرارية في تفسير عملية الانحراف الذي وقع عن السكة بعد ذلك، حيث اعتمد في المرحلة الثانية على جانب أحادي في تفسير مأسسة العقلنة وتحليلها على مستويات البِنى الاقتصادية والسياسية والقانونية، وذلك بتركيزه على الخط (ب – 2).

لذلك، فبإهمال فيبر عملية العقلنة من وجهة (أ – 2) و(ب –1)، ظلت النظرية غير مكتملة البناء، ما جعل هبرماس يعتبر أن أطروحة فيبر بشأن نزع الطابع السحري عن العالم والرؤية الدينية دفعته إلى وضع تصورٍ لمفهوم العقلنة جاء معقدًا وغير واضح.

بقي مفهوم العقلنة مبهمًا لأن فيبر حصر تركيزه في الربط الأحادي بين الدين والظهور البعدي لبعض أصناف الأخلاق الاقتصادية. لذلك، لم يسعفه الحظ في الانتباه إلى بُعد آخر للعقلنة في مستوى رؤية العالم؛ فمثلًا، كان يمكنه توجيه النظر

(71) Pusey, *Jürgen Habermas*, p. 62.

إلى اختلاف رؤى العالم الدينية عن السحرية من خلال تحوّل البِنى المعرفية، خصوصًا أن البحث في هذا الاتجاه يستدعي تركيزًا على المواقف النظرية التأملية التي ظهرت بدايةً في الغرب، في أقل تقدير، وعلى النظريات الكلاسيكية الإغريقية في الوجود.

إن وضع مفهوم لعقلنة رؤية العالم يتطلب امتلاك مشروع نظري واضح، نَسَقي ومستنبَط من الداخل، غير أن فيبر لا يمتلك هذا المشروع، ما سيدفع هبرماس إلى بذل محاولة في هذا السياق، بعد أن حدد معالم بنائه الذي ركّبه من البنيوية التوليدية والنمط التواصلي.

ارتأى هبرماس أن تجربة «نزع الطابع السحري عن العالم موازية بطريقة بنيوية لذلك الانعراج الذي أشار إليه بياجي (Piaget) والملاحَظ لدى الأطفال في انتقالهم من الوعي المتمحور حول الذاتية المركزية إلى اللامركزية»[72]؛ فنزع السحر عن العالم يدل على تحطيم الوعي السحري والأسطوري الاجتماعي المتمركز وبناء وعي لامتمركز، والذي يعرف إشارات وتمايزات واضحة القسمات بين العالم الطبيعي والاجتماعي والذاتي؛ فعلامة التصورات الصورية للعالم ودلالتها تعني أيضًا صعود تعدد أنساق ادعاء الصلاحية التي تلائم هذه العوالم الثلاثة، إذ تختلف الحقائق من مجال لآخر؛ فمجال الموضوعية ليس هو مجال الصدق ولا مجال الحقيقة؛ إذ إن كل ادعاء يوائم في صلاحيته مجاله الخاص به: عالم الأشياء وعالم الذوات وعالم المعايير.

بعد أن توقفنا على الخط الأول (أ - 1)، مسار تحقق العقلنة الدينية، نحن مدعوون إلى الانكباب على الخط الثاني (ب - 2)، مسار مأسسة العقلنة على مستوى البِنى الاقتصادية والسياسية والقانونية، وإلى استكناه سر حدوث هذه القطيعة بين العقلنة الدينية والعقلنة الاجتماعية وكيفية حدوثها في تمظهراتها الثلاثة.

---

(72) Stephen K. White, *The Recent Work of Jurgen Habermas: Reason, Justice, and Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 63.

القسم الثالث

تحققات العقلنة

الفصل السادس

التحقق الاقتصادي للعقلنة

إذا كان موضوع العقلنة، كما تصورها فيبر، هو ذلك المنطق المشترك للسيرورة المتحققة - ابتداء بتصورات ورؤى العالم وانتهاء بممارسات اجتماعية في إطار ما أسماه سلوك الحياة، وانعكاساتها على مجال البِنى الاقتصادية، والمؤسسات السياسية والقانونية - فإن الأمر يقتضي، لا محالة، البحث داخل هذه الفضاءات عن مستويات هذا التحقق العملي للعقلنة.

التاريخ عند فيبر لا يسير بوتيرة أحادية، بل يضم عالمًا من التناقضات؛ إذ في الوقت الذي نجد فيه مجالًا جرت عقلنته، نجد مجالًا آخر لا يزال يعرف سلوكات لا عقلانية من وجهة العالم المعقلَن، ما دفع فيبر إلى نفي كل تصور تاريخي خطي لهذا المفهوم، لاحتوائه على هذه التناقضات.

لعل التجسيد العملي لهذه الاختلافات، داخل مسار تحقق العقلنة، هو العالم الاقتصادي ممثلًا في طبيعة النشاط الاقتصادي الرأسمالي؛ إذ يختلف مفهوم العقلنة ودلالتها باختلاف المجالات وخصوصيتها، كما عبّر فيبرعن ذلك بقوله: «فمن الممكن عقلنة كل واحد من هذه المجالات تبعًا للغايات والأهداف الشديدة التنوع، وما هو 'عقلاني' من إحدى وجهات النظر هذه يمكن أن يصبح 'لاعقلانيًا' من زاوية أخرى. من هنا تبرز أشكال متنوعة جدًّا من العقلنة في مختلف مجالات الحياة وتبعًا للحضارات»[1].

(1) ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، محمد علي مقلد (ترجمة)، جورج =

بهذا، ليست العقلنة كلًّا موحدًا، بل هي سياق عام يختلف باختلاف المجالات؛ فطبيعة العقلنة الاقتصادية مختلفة عن العقلنة السياسية، كما أن درجات العقلنة ومستوياتها تتنوع، وربما يكون الاقتصاد أعلى درجة من حيث مستوى عقلنته ومرتبتها في مقابل الميدان القانوني أو المستوى الثقافي.

كما أن الممارسات تتعدد بحسب الحضارات والمجتمعات، حيث يتخذ سلوك ديني ما صبغة عقلانية لما يؤديه من أدوار ومهمات داخل نسيج المجتمع في علاقته بالأفراد، في حين يُعَدّ لاعقلانيًّا من وجهة نظر مجتمع آخر بغياب هذه الأدوار، ولغياب المرجعية نفسها المؤطرة لذلك المجتمع.

لكن لماذا أولينا في باب التحققات العملية للعقلنة الاهتمام للعقلنة الاقتصادية بشكل أساسي؟

ربما يكمن الجواب في كون ظاهرة العقلنة لا يمنعها تعدد مجالاتها بدرجات متفاوتة من الدخول في حيز العقلنة. ولعل السر في ذلك اقتسامها طبيعة الفعل والسلوك العقلاني، سواء كان غائيًا أو قيميًا، وهنا نرجع - كما أشرنا سالفًا في الفصل الخاص بنظرية الفعل - إلى أهمية الفعل الاقتصادي كمعيار تمثيلي لعقلنة الواقع؛ فأي نشاط اقتصادي محكوم بالمطابقة بين غاياته ووسائله، لذلك اعتبر هذا المجال أرقى المجالات السباقة إلى العقلنة كفعل وممارسة، وهو أمر يؤهله أن يكون نموذجًا ومقياسًا لباقي الأفعال والنشاطات داخل الميادين الأخرى، سياسية كانت أو قانونية، من ثم كانت مبررات فيبر في أثناء تناوله الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية الكبرى، هو إثبات طبيعة العلاقة بين ما هو ديني وما هو اقتصادي، فليس المهم دراسة المتن الديني من الداخل، بقدر ما يهم انعكاساته سلبًا أو إيجابًا على طبيعة النشاط الاقتصادي، ومدى المساهمة التي يقدمها في التحفيز على عقلنة ذلك الفعل، وهو دليل على أهمية البُعد الاقتصادي داخل الطرح الفيبري.

= أبي صالح (مراجعة)، مشروع مطاع صفدي للينابيع III (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 12 و Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trans.), R. H. Tawney (foreword) (New York; London: Charles Scribner's sons, 1950), p. 26.

ثمة مبرر آخر جعلنا نُدرج العقلنة الاقتصادية في مقدمة سيرورة تحقق العقلنة، وهو ظاهرة الرأسمالية العقلانية الحديثة، خصوصًا أنها تندرج ضمن الفعل الاقتصادي؛ فعلى الرغم من أن الرأسمالية هي نتاج التصور الطهري الكالفِني، فإنها ساهمت في تكوين لمجتمع العقلاني الغربي الحديث وتشكيله. إنها «القوى الأكثر حسمًا في حياتنا الحديثة»[2]؛ فالاقتصاد هو محور المجتمعات، وعليه تدور جميع النشاطات الأخرى.

هذا إذا لم ننس أن الرأسمالية مثلت الموضوع الجوهري للفكر الحديث، سواء على المستوى النقدي - ابتداء بماركس وانتهاء بهبرماس - أو على مستوى الفكر التحليلي الذي استرعته هذه الظاهرة الفريدة والغريبة، لما أحدثته من انقلاب في جوهر الإنسان الغربي الحديث وبنيته المادية، موظفًا الأدوات المنهجية والتحليلية كلها لفهمها والإحاطة بها.

بهذا اقتضى أمر تأطير مفهوم العقلنة إجراء الرصد على مستوى التحقق المجالي، ابتداء بالمستوى الاقتصادي، مرورًا بالمجال السياسي والقانوني، وهو أمر يحيلنا إلى حضور الثقل التاريخي الذي لم يهمله فيبر في أثناء تعقّبه هذا المفهوم كما عرفته الحضارة الغربية.

أولًا: البُعد الغائي للعقلنة الاقتصادية

تبرز غائية العقلنة كسيرورة تاريخية متحققة من خلال مقولة كوليو - تيلين المؤكدة من «أن مفهوم العقلنة الذي يلخص فيبر بموجبه الوقائع المشتركة لسيرورات مختلفة، اقتصادية واجتماعية وأيديولوجية وفنية، بحيث يشكل مجموعها أساس المدنية الغربية الحديثة، يبدو لنا هنا وقد لبس شكلًا، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ التخلص منه لا لقناعة ما، بل لضرورة منهجية»[3].

---

(2) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 7، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 17.

(3) كاترين كوليو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، جورج كتورة (ترجمة) (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994)، ص 76.

يصبح البحث عن تحقق العقلنة داخل فضاءات المجتمع بحثًا عن أثر سيرورته ومقياس تطوره داخل بِنى ذلك المجتمع.

كيف تحققت العقلنة داخل المجال الاقتصادي؟ وما هي العناصر الداخلية والخارجية المساهمة في هذا التحقق؟ وما هي مكونات النشاط الاقتصادي العقلاني؟ وما هي المفاهيم المكونة لهذه العقلنة الاقتصادية؟ وإلى أي حد تعتبر الرأسمالية أوج العقلنة الاقتصادية؟

تلك هي عناصر إشكالية هذا الفصل، وسبق أن أشرنا إلى أننا اعتبرنا المجال والممارسة الاقتصادية بمنزلة ذروة عقلنة السلوك اليومي، لكونهما أقرب تغيّرًا وأسرع تطورًا في مقابل المجالات الأخرى، فما هي حقيقة هذا النشاط وما هي مميزاته؟

ثانيًا: تحديد الفعل أو النشاط الاقتصادي

يقول فيبر في تعريفه خصوصية السلوك الاقتصادي: «لا نقصد بالاقتصاد أنه دائمًا نشاط عقلاني غائي؛ فالمصلّي - مثلًا - الذي يؤدي الصلاة وسيلةً لتحقيق الخير، ولا تدبير الجهد الفكري؛ فليس لاقتصاد الوسيلة علاقة بالنشاط الاقتصادي؛ إننا نتحدث عن المردودية القصوى بوسائل اقتصادية ممكنة، ولسنا بصدد نشاط اقتصادي، إنها تقنية موجهة عقلانيًا نحو غاية ما»[4]. فليس النشاط الاقتصادي سوى جزء من النشاط العقلاني الذي يستهدف أشياء أخرى خارج ما هو اقتصادي، كالمسائل الفكرية عبر اقتصاد المجهود الذهني، أو الصلاة داخل المجال الديني كوسيلة اقتصادية للتقرب من الإله، بحيث تصبح هذه الوسائل والأدوات مجرد تقنية من تقنيات الفعل الاقتصادي، والأهم هو غاية الفعل التي يمكن أن تخرج عن طبيعة الممارسة والسلوك الاقتصادي، وهنا يكمن الاختلاف، فليس كل فعل عقلاني غائي فعلًا اقتصاديًا، ولا يعني هذا نفي الصبغة العقلانية عن طبيعة الممارسة الاقتصادية.

---

(4) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 339.

لعل هذا ما جعل إيرا كوهِن (I. Cohen) يستحضر سؤالًا مركزيًا طرحه كلبرغ (Kalberg) في مقدمة كتاب فيبر *General Economic History* **(التاريخ الاقتصادي العام)** حول إمكانية فهم موضوع العقلنة، داخل سياق أنماط ونماذج الفعل المتحركة في الإطار الواسع للجماعة، مجيبًا عن ذلك بأن «هناك صنفين من العقلنة، جوهرية وصورية. فأما الجوهرية، فهي التي تنظم مباشرة نماذج الفعل في علاقته بالماضي والحاضر والمستقبل (الفرضيات القيمية بحيث لا توحد هذه العقلنة الجوهرية نماذج الأفعال على أساس حساب الوسائل المطابقة للغايات الخالصة)، لذلك تبدو حسابات الرأسمالية والبيروقراطية من وجهة نظر العقلنة الجوهرية مسألة لاعقلانية»[5]. فالنشاط العقلاني الجوهري يخرج من دائرة النشاط العقلاني الاقتصادي لكونه غير مقيد بغايات اقتصادية أو أداتية أو حسابية؛ نعم إنه فعل عقلاني غائي، إلا أن غاياته مرتبطة بمسائل قيمية أخلاقية أو دينية، أما الغايات الحسابية، فهي تدخل في سياق العقلنة الصورية بإعطائها المشروعية للحساب من حيث الغايات والوسائل لتحقيقها، مع الرجوع إلى ضوابط وقوانين وقواعد مجردة، إلى حد إقحام الحساب كنموذج للفعل والممارسة داخل نظام المؤسسات، مع اتخاذ القرارات بلا اعتبار للخصائص الفردية أو الشخصية أو مبرر قيمي آخر. بناء عليه، يرى فيبر أن من غير الممكن الحديث عن النشاط الاقتصادي «إلا اذا توقفت تلبية حاجة على تقدير الفاعل للموارد الشحيحة وعدد الإجراءات المحدودة الممكنة، واذا كانت هذه الوضعية تستدعي ردات فعل خاصة»[6].

تحضر عقلانية الفعل الاقتصادي بمجرد الإحساس بندرة الوسائل أو قلّتها لتحقيق غايات مادية؛ فالتعريف الفيبري لمفهوم النشاط الاقتصادي يتضمن في حد ذاته عملية العقلنة عبر السعي نحو المطابقة بين ندرة هذه الوسائل والغايات المطلوبة. ويزداد الأمر وضوحًا حينما ننصت إلى التعريف الفيبري الشامل لمفهوم الاقتصاد، الذي «يشمل تلك العلاقة الإنسانية المرتكزة إلى مجموعة حاجات تقتضي تلبيتها، مع العلم أن الوسائل والأعمال القادرة على تأمين التلبية

---

(5) Max Weber, *General Economic History*, With a new introd. by Ira J. Cohen, Social Science Classics Series (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981), p. XXX.

(6) Weber, *Economy and Society*, p. 339.

محدودة، إما بسبب ضعف الموارد وإما بسبب الندرة أو القحط...»[7]. ومن خلال هذه التعريفات، يظهر تموقع الفعل الاقتصادي داخل عملية المطابقة بين الوسائل المتاحة والغايات المرجوة، أي داخل العقلنة الغائية، فكما عبّر عن ذلك بروشييه بقوله من «أن خارج شروط التناغم بين الوسائل والغايات، لا يوجد هناك معيار عقلنة غائية في ذاتها، إنها غايات اعتباطية في هذه الحالة أو شبيهة في هذا المجال بمسألة الأذواق»[8]. فالمرجع في الفعل الاقتصادي هو درجة تطابق الوسائل مع الغايات، أو بعبارة أخرى، درجة خدمة الوسائل للغايات، أي كيف يمكن تحقيق أو تحصيل غايات متعددة بوسائل محدودة.

نخلص من خلال ما سبق إلى ملاحظة أساسية هي وجود علاقة واضحة بين النظرية الفيبرية التراتبية للفعل العقلاني بصفة عامة، وتعريفه للفعل الاقتصادي بصفة خاصة؛ فهما يلتقيان في درجة تنسيق الوسائل بهدف الحصول على غايات مطلوبة. فهذا النوع من النشاط عقلاني، بالنظر إلى الغاية المطلوبة، وإلى ما ينتظره الفرد من العالم الخارجي ومن الآخرين، وأخيرًا إلى النتيجة المستخلصة من طبيعة التناسب بين الوسيلة والمطلب.

إذا كان هذا هو عمق النشاط الاقتصادي، فإنه لا محالة يمثل الصورة المطابقة للفعل العقلاني الغائي الذي يستتبعه الفعل العقلاني القيمي والفعل العاطفي، ثم الفعل التقليدي. لذلك نسجل التأثير البليغ الذي مارسته نظرية الفعل العقلاني الغائي، كمعيار لتحديد تجليات العقلنة على جميع الصعد والممارسات، سياسية أكانت أم قانونية أم اقتصادية.

لنعُد إلى النشاط الاقتصادي ثم نتساءل: إذا كانت العقلنة تحيط بالفعل الاقتصادي بصفة عامة، فما هي سمات هذه العقلنة وخصائصها داخل هذا النوع من النشاط؟

---

(7) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 75.

(8) Hubert Brochier, «Rationalité économique,» dans: Peter F. Baumberger (sous la dir.), *Encyclopedia universalis* (Paris: Encyclopaedia universalis, 1990), p. 549.

ثالثًا: خصائص العقلنة الاقتصادية

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من الإشارة إلى أن هناك شبه قطيعة بين العوامل الداخلية المساهمة في عملية العقلنة الاقتصادية من جهة، والعناصر الخارجية من جهة أخرى، حيث ارتأى فيبر، في بداية مشروعه منهجيًا، ربط العقلنة الاقتصادية المتمثلة في الرأسمالية بمسألة تصورات العالم التي تدخل حيز الأخلاق البروتستانتية، معبّرًا عنها بعقلنة رؤية العالم وانعكاساتها على نمط سلوك الحياة، لينتقل بعد ذلك إلى المستوى الثاني، خصوصًا في كتابه **الاقتصاد والمجتمع**، بتركيزه على العقلنة الاقتصادية انطلاقًا من العناصر الخارجية، أو ما عبّرت عنه ماريان فيبر في مقدمة الكتاب، بالتحديدات الخارجية، بما في ذلك: التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر؛ التمييز بين الورشة [المقاولة] والمسكن؛ الحساب والمحاسبة العقلانية. وهي عناصر لم تأخذ دلالتها إلا بالتحامها مع التنظيم الرأسمالي للعمل. وبعبارة أخرى، إن البنية الاجتماعية كانت مؤهلة للنشاط والممارسة الاقتصادية العقلانية. يقول فيبر: «الفعل الموجه اقتصاديًا مرتبط بمعنًى ذاتي، خصوصًا إذا كان يهم مسألة إشباع حاجة أو رغبة أو منفعة، فالفعل الاقتصادي ممارسة مسالمة من فاعل يتحكم في الموارد التي هي الدافع الرئيس الموجه نحو الغايات الاقتصادية»[9].

ينبغي أن يضم الفعل الاقتصادي تلك العمليات التي تلهث وراء الربح والمجسدة من الأعمال والمقاولات الحديثة؛ فالتعريف الفيبري لا يقف مباشرة عند الحاجات وإشباعها، بل يتجاوز الحاجة أو الرغبة في المنفعة (Utility) إلى مستوى التوقع الذي يمكّننا من التزود بالإمدادات لوضعيات مستقبلية؛ ولمّا كان «توجه الفعل الاقتصادي في المقام الأول نحو مسألة اختيار الغايات»[10]، فإنه يكتسي طابعًا نفعيًا في إطار مسالم يغيب عنه استعمال القوة، باعتبارها غريبة عن روحه.

---

(9) Weber, *Economy and Society*, p. 63.

(10) Ibid., pp. 66-67.

بعد تحديد ماكس فيبر مفهوم التوجه الاقتصادي الذي يستهدف تحقيق رغبة المنفعة، وهو نشاط يتسم بالمسالمة، فإن استعمال القوة مسألة غريبة - في نظر فيبر - عن روح الاقتصاد بالمعنى المعتاد. أما إذا انتقلنا إلى النشاط الاقتصادي العقلاني، فإننا نجد فيبر يقصد به ذلك النشاط الخاضع لتصميم مخطط من حيث الغايات، وهو لا يقتصر في تعريفه على الاعتماد على حاجات المستهلكين فحسب، بل يشمل أيضًا النشاط المستهدف للربح. لهذا، لن يعني النشاط الاقتصادي العقلاني ذلك النشاط المقابل للوسائل التي يجعلها رهن إشارته، حرصًا منه على ألّا يقع الخلط بين الاقتصاد والتقنية. يقول فيبر: «التقنية نشاط في عقولنا، وهي مجموع الوسائل الضرورية للممارسة، على العكس من معنى هدف النشاط والذي يحدد في نهاية المطاف التوجه؛ فالتقنية هي اختيار الوسائل بشكل واعٍ ونسَقي، موجهةً إلى التجربة ووعي الفاعل. فالمعنى لفعل ملموس مرتبط بوظيفته تقنيًا، وبالتالي يكون سببًا في الوسائل التي تطبَّق من أجل إتمام هذه التقنيات، حيث إن هناك فارقًا في الأغراض لكلٍّ منهما، فإذا كان توجه التقنية انطلاقًا من الوسائل - ارتباطها الوظيفي بالوسائل - فإن توجه الاقتصاد يؤخذ إجرائيًا في ارتباطه وظيفيًا بأهداف الاستعمال»[11].

الفعل الاقتصادي هو مجهود للوصول إلى غاية، مستعملًا في ذلك وسائل متعددة. ومع ذلك، يقر فيبر بعدم انفلات المسائل التقنية المحضة من النظرة الاقتصادية، مستخلصًا أن التقنية الحديثة لم تكن لتتطور لولا وجود أرضية اقتصادية مسبقة مرتبطة بحوادث كالحساب العقلاني، ومجموعة من الحوادث المرتبطة بتاريخ الاقتصاد كالنقد والحساب والسوق.

على هذا الأساس، ما هي الإجراءات النموذجية للاقتصاد العقلاني في نظر فيبر؟ وما هي معايير النشاط الاقتصادي العقلاني ومقاييسه؟

رابعًا: معايير النشاط الاقتصادي العقلاني

تتمثل معايير النشاط الاقتصادي العقلاني عند فيبر، والتي تجعله متميزًا من النشاط الاقتصادي التقليدي، في النقط التالية:

(11) Ibid., p. 65.

- «التوزيع المنهجي للمنافع التي تمكّن الفاعل الاقتصادي من حسابها في الحاضر والمستقبل (التوفير) لسبب أو لآخر؛

- التوزيع المنهجي للمنافع الموجودة من حيث إمكانياتها الاستعمالية داخل نظام الأولويات التي تمنحها المنفعة الحدية (marginal utility)؛

- التموين المنهجي للمنافع، من حيث وسائل الاقتناء التي هي رهن الفاعل الاقتصادي. ولكي تكون هناك عقلنة، جرى أخذ بعض الاحتياطات، خصوصًا حينما تكون تقديرات بعض الرغبات الاستعجالية متجاوزة للنتائج، مقارنة بنتائج المجهودات المبذولة.

- الاقتناء المنهجي لمثل هذه العلاقات، التي هي في حوزة الغير. في هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن يتخذ الاقتناء صفة (أ) شكل المشاركة عبر تشكيل تجمعات وتعاونيات هدفها ضبط وتوجيه [التموين] الإنتاج والنقل، أو توظيف المنافع الموجودة؛ (ب) صبغة التبادل، أي تسوية المصالح بين الفاعلين الاقتصاديين»[12].

لكن ما هو التبادل داخل الممارسة الاقتصادية العقلانية؟ يجيبنا فيبر بأنه تحالف المصالح بين المتبادلين عبر التخلي عن الخيرات والحظوظ من جهة، والتركيز على التبادلية من جهة أخرى. لذلك، فإن التوجيه هو الخلاصة وثمرة سوق التبادل، وما يمكن أن يكون تقليديًا أو تواضعيًا أو عقلانيًا، فأي «تبادل عقلاني على الصعيد الاقتصادي هو خلاصة وإفراز لصراع المصالح، سواء أكان واضحًا مفتوحًا أم خفيًا، فالصراع موجّه دائمًا، كصراع الأثمنة من جهة ضد المشتري [نموذج المشاطرة] ومن جهة أخرى في إطار المنافسة لأجل التموين [نموذج البيع أو الشراء سواء بأثمنة منخفضة أو مرتفعة]»[13].

ما هي إذًا العناصر والحوادث الاقتصادية التي ساهمت في تحقق العقلنة الاقتصادية؟

---

(12) Ibid., pp. 71-72.

(13) Ibid., p. 72.

يرى فيبر أن تحقق العقلنة على المستوى الاقتصادي تمثل في ظهور **السوق** كواقع ومفهوم، ثم في انتشار **النقد**، وهما عاملان محددان لعقلنة الاقتصاد، وما أديا إليه من مفهوم الربح ومفهوم رأس مال. ويرى أيضًا أن «من وجهة نظر سوسيولوجية، تمثل السوق التعايش وتعاقب تجمعات عقلانية سريعة الزوال، إذ تتوقف عن ممارسة تبادل البضائع ما لم يتم إصدار معيار يُفرض على ناقلي البضائع المتبادلة ضمانة لحيازتهم المشروعة وضمانًا لتملكهم أو استمتاعهم المطمئن»[14]، فمع السوق يصبح الفعل التبادلي النقدي غير مباشر، يخص الأفراد المشاركين داخل الصفقة، لكن ما هو أكثر عقلانية هو توجهات أفعال الأطراف المعنية بالتبادل.

تحتوي السوق في نظر فيبر على علاقات غير شخصية – من حيث دخول الإنسان في علاقة مع إنسان آخر – وهو أمر لا يرجع إلى تنافس الأفراد، بقدر ما يرجع إلى طبيعة النسق والقوانين الداخلية المتحكمة فيه عبر خضوعهم لمنطق لا يقيم وزنًا لما هو شخصي. يقول فيبر: «تسمح السوق باتباع اتجاهاتها المستقلة، حيث لا ينظر المنخرطون فيه بعضهم إلى بعض، بل إلى السلعة فحسب، ولا توجد إلزامات الأخوة أو التوقير، ولا شيء من تلك العلاقات الإنسانية العفوية المدعمة باتحادات الأشخاص»[15]. ما يحكم إذًا هو العلاقة المحايدة التي تغيب عنها أشكال التعاطف والتراحم كلها، أي كل ما هو إنساني؛ إنها تخضع لمنطق السوق ذاته، فهو بهذا المعنى يقوم باجتثاث الأشكال الأخلاقية كلها، أو ما عبّر عنه هينيس حينما قال: «يصبح نظام الحياة منضبطًا لعقلنة موضوعية، فهو لا يتمرد على منطق المراقبة الأخلاقية بسبب قوانينه الخاصة بعقلنته، لكنه يمنع الأشخاص المنضوين تحته من إضفاء إمكانية أخلاقية على الأفعال، بهذا فنظام الحياة غير محدد فردانيًا»[16]، فما يضمن سير علاقات الأفراد وديناميتها هو حضور أخلاقيات وقوانين السوق، وهي قواعد مجردة يتم الاحتكام إليها.

---

(14) Ibid., p. 635.

(15) Ibid., p. 636.

(16) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 120.

يقول فيبر: «فالأطراف المشاركون في الصفقة ملزَمون أن يسلكوا بطريقة عقلانية، كذلك احترامهم عدم الخرق الصوري لأي قاعدة، هذه هي الصفات التي تشكل محتوى أخلاقيات السوق»[17].

بهذا تتخلص علاقات الأفراد من كل غاية أو محدد أو عرقي أو جغرافي، «فالسوق علاقة متجاوزة للجوار وللجماعة الزعامية أو القبلية، إنه العلاقة السلمية»[18]، فما يعطي السوق قوّتها العقلانية لدى فيبر هو «التواجد المتجانس من أجل تبادل الخيرات»[19]، إنه مجال تتقاطع فيه المبادلات مع استمرارية الترقب الذي يقود حتمًا إلى تنظيم معيّن. ولذلك، فالتبادل على مستوى السوق مختلف تمامًا عن المقايضة، ذلك أن ركيزة السوق هي المصلحة الذاتية، وهي حصيلة التخطيط الاقتصادي، من ثم كان الفعل الاقتصادي داخل نظامه فعلًا موجهًا بشكل نَسَقي لتأسيس نظام صوري، كما أن اقتصاد السوق يعتمد في درجة عقلنته على الحساب النقدي، باستعماله رأس المال الحسابي عبر افتراضه الفصل المطلق بين ورشة العمل والمسكن.

نستخلص مما سبق مدى فرض نظام السوق مجموعة من النشاطات العقلانية الاقتصادية، ابتداء بالنشاط المربح، وهي حالة تتميز بالتوجه نحو فرص الربح وحق امتلاك السلع، ثم النشاط المكافأ، وهو نشاط يدخل في توجيهه إلى جانب اعتبارات أخرى رغبة التأكد من فرص الربح، ثم النشاط التجاري المربح، وهو نشاط يتوجه نحو وضعية السوق، إذ إن وسائل الإنتاج هي عبارة عن سلع وفرص في خدمة النشاط الاقتصادي المربح، وأخيرًا التبادل المربح، وهو قمة الأفعال الاقتصادية العقلانية، يتم من خلال العلاقة مع وضعية السوق من أجل تحقيق الربح، ما يخالف التبادلات المخصصة لسد حاجات الميزانية، حيث يعمل هذا النوع من النشاط الاقتصادي العقلاني في موازاة الحساب المالي بشكل خاص، وهو حساب رأس المال الذي يعمل على تقويم الفرص الإنتاجية والتأكد منها عبر

(17) Weber, *Economy and Society*, p. 636.

(18) Ibid., p. 638.

(19) Ibid., p. 635.

مقارنة المبلغ المالي لمجموع السلع الإنتاجية في بداية العملية التي غرضها الربح بالسلع الإنتاجية في نهاية العملية.

لهذه الدواعي اعتبر فيبر السوق بنظامها وقواعدها عاملًا محوريًا لعقلنة الاقتصاد، خصوصًا أن هناك عناصر خارجية محايثة لتطور نظام السوق، وهي عناصر قانونية وسياسية، وأخرى داخلية متمثلة في العملة النقدية؛ إذ بغياب هذه العناصر يغيب السوق؛ فلم يكن للسوق أن تظهر من دون ظهور العملة النقدية التي احتاجت هي الأخرى إلى ثلاثة مبررات ملحة: **الأول**، التحول التاريخي من المقايضة البسيطة إلى بروز النسق النقدي الموافق لتحول المجتمع من الجماعة إلى المجتمع؛ **الثاني**، هيمنة المال كانعكاس لهيمنة العلاقة الاجتماعية اللاشخصية المجردة، فالنقد هو رمز للعلاقات الاجتماعية المجردة؛ متطلبات النقد بنسج علاقات متداخلة حرة مستقلة عبر العلاقات اللاشخصية التبادلية.

صاحبت ظهور المال مجموعة من الشروط المتمثلة في امتداد المجتمع المدعم من طرف الدولة والقانون، كذلك امتداد التقسيم الاجتماعي للعمل؛ إنها شروط قبلية للنقود تخلصت من القيم الباطنية مكتسبة دلالة وظيفية خالصة، فقوة المجتمع وتمركز قوّته المؤسساتية، وقوة الدولة، وكذا تفرد المواطن، ساعدت على الصعود الرمزي والتجريدي للأوراق المالية، حيث اعتبرها فيبر سيرورة لعملية العقلنة داخل المجتمعات الحديثة، إذ «عوضت النقود، كقيمة رمزية، القانون الطبيعي، كأساس ميتافيزيقي للسلوك»[20].

ما عادت العلاقات الإنسانية ذات طابع عفوي، بل أصبحت كمية ومحسوبة، خاضعة لمنطق التقويم النقدي، وما عادت الأفعال كلها متساوية كما كانت من قبل، حينما كانت تعبّر بمنطق العاطفة والأحاسيس، بل أصبحت توزن بمكيال الحساب. وبما أن الحساب متفاوت في الأعداد، فإن الأفعال الإنسانية هي الأخرى ستقوم بالأسعار النقدية كالسلع.

كان من بين نتائج الاستعمال الواسع للمال:

---

(20) Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 170.

- «ما يمكن تسميته بالتبادل غير المباشر وسيلةً لإشباع حاجيات المستهلكين ورغباتهم، فاستعمال النقد يطرح إمكانية تحصيل الخيرات بشكل منفصل عن أولئك الذين يقدمون العرض داخل المجال، مع احترام الأشخاص الذين يدخلون في العملية وما ينجم عنه من امتداد رهيب للعلاقات التبادلية داخل جميع المجالات.

- التقويم عبر المال كمعادلة ضرورية متطورة خارج العلاقات التبادلية؛

- ما يمكن أن نعرفه بـ «الحفاظ على القيمة»، وهي تراكم أو مراكمة النقد عينًا، أو في شكل أداء أجرة، في أي لحظة كوسيلة لضمان مراقبة الفرص المستقبلية لإيجابيات التبادل الاقتصادي؛

- التحول التدريجي للحظوظ الاقتصادية إلى حظوظ تسمح بطرح مجموعة من الاعتمادات المالية؛

- الخاصية الفردانية كامتداد لتغطية الحاجيات؛

- توجيه المنافع وتدبيرها وتحصيلها»[21].

نستخلص من هذا أن من النتائج الكبرى لدخول العملة النقدية حيز النظام الاقتصادي الحديث إمكانية الحساب النقدي، و«إمكانية تحويل القيم النقدية إلى خيرات وخدمات عبر الدخول في صفقات البيع والشراء»[22]. فما هي إذًا الخلفيات الفلسفية التي جعلت فيبر يعطي أهمية كبرى للعملة النقدية داخل النشاط الاقتصادي العقلاني الحديث، علمًا بأن النقد قديم قِدم التاريخ الاقتصادي للشعوب؟

يبدو أن هناك تشابهًا والتقاءً حول تحليل الأسس الفلسفية للمسألة النقدية بين فيبر وجورج زيمل في كتابه **فلسفة النقود**، مع اختلافهما في الأسس والمرجعيات.

---

(21) Weber, *Economy and Society*, p. 80.

(22) Ibid., p. 81.

يلتقي فيبر مع زيمل في فلسفتهما النقدية؛ فزيمل جسّد نوعًا من نقد الاقتصاد السياسي كما هو عند ماركس، معتمدًا على كانط في تناول هذا الموضوع، حيث يقول: «فالقيمة التفسيرية لتجسيد الحياة الاقتصادية داخل أسباب ثقافية فكرية والحفاظ عليها، في حين يجري التعرف إلى الأشكال الاقتصادية ذاتها، كنتاج قيم عميقة، وتيارات سيكولوجية أو شروط قبلية ميتافيزيقية»[23]؛ إذ إن بالوقوف على المال نكتشف نمطًا جديدًا للإنسان الحديث ولعلاقات اجتماعية جديدة، «فالطبيعة الداخلية للنقود مرتبطة فحسب بأساسها المادي. إنها ظاهرة سوسيولوجية وشكل للتفاعل الإنساني»[24]. وظل طرح زيمل للمال اهتمامًا سلبيًا، خصوصًا من حيث نتائجه، وهو ما لم يركز عليه فيبر، كالتشيؤ والاستلاب والموضعة؛ ومع ذلك، استفاد فيبر من رؤيته الفلسفية، موظفًا إياها في الوقوف على الأبعاد الرمزية والثقافية ومؤشرات العقلنة الاقتصادية؛ «فقد أدخل تصورات زيمل في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، مكتشفًا في فلسفة المال عند زيمل منهج التعالي، والبناء ما فوق التاريخي للأنماط المثالية، حيث تسمح مقاربة زيمل بالبناء التاريخي للمعنى المعقد كشكل ديناميكي للتطور الثقافي»[25]. ويصبح النقد أداة لتعقّب ورصد التحول الذي عرفته عملية العقلنة الاقتصادية بعد إخراجه من رؤية مادية ضيقة؛ فليس المال مجرد أداة تبادل، بل هو أيضًا تعبير فينومينولوجي عن طبيعة التحول الذي وقع للفعل الإنساني وما يحمله من دلالات رمزية، إذ ظل «تطور النقد، وبالضبط الأوراق النقدية، مرتبطًا ارتباطًا شديدًا بأصول الرأسمالية الحديثة وخصائصها، ولا سيما النقد كأساس للحساب العقلاني للرأسمالية، وهكذا لارتباطه الوثيق بعملية العقلنة»[26].

أدى هذا التأويل الفينومينولوجي للنقد والعملة النقدية لدى فيبر إلى اعتباره من بين العناصر الممهِدة للرأسمالية الحديثة، لما يتضمنه من خصائص الفعل العقلاني، وهي مسألة بعيدة كل البعد داخل التحليل الماركسي لجذور المسألة الرأسمالية.

(23) Turner, *Max Weber*, p. 167.

(24) Ibid., p. 169.

(25) Ibid., p. 176.

(26) Ibid., p. 179.

اهتم فيبر بالانعكاسات الاجتماعية للمال، من امتداد علاقات تبادلية غير مباشرة، وظهور مفهوم المديونية مع إمكانية مراقبة المال. لكن ما هو مهم هو «إمكانية الحساب النقدي، وإمكانية تحديد القيم النقدية لجميع الخيرات والخدمات، وهو أمر يُقحمنا في صلب الصفقات المالية للبيع والشراء»[27]؛ فالنقد أداة الحساب الاقتصادي التام المتمثل في توجيه النشاط الاقتصادي، وهو يجمع بين الصورية والعقلانية. ومن هذا المنطلق، اعتبره فيبر ثورة في الحقل الاقتصادي، لِما أحدثه من سلوكات وممارسات صورية جدًّا، فقيمته تكمن خارج استعماله كوسيلة للتبادل، على الرغم من تسميته أحيانًا الوسيلة المادية، وذلك راجع إلى التقديرات المادية المرتبطة بمدى نفعيته.

يرى فيبر أن النقود، سواء أكانت قطعًا نقدية أم أوراقًا نقدية، تتميز بخصائص، منها أنها حرة ذات سيولة جارية؛ إذ إن مؤسسة الإصدار النقدية هي التي تحدد إصدار النقود بحسب حاجات الناس وعلى قدر استعمالهم لها، وأنها محصورة ومسيَّرة، حيث يصدرها تجمّع أو إدارة تتولى مراقبتها وعملية تحويلها، وأنها محددة الكمية ومقننة الانتشار.

ويرى فيبر أيضًا أن هذه العملة النقدية شكلت، بدخولها حقل الاقتصاد وتوسطها للمبادلات عوض نظام المقايضة، العنصر الثاني لتحقيق عملية عقلنة الاقتصاد؛ ذلك أن العملة النقدية ساهمت في دخول مفهوم الحساب النقدي، وهذا المفهوم لا يعني الاستعمال الفعلي للنقد، بل إنه الوسيلة الخاصة لاقتصاد يتسم بعقلانية الغايات.

كان من بين النتائج المترتبة عن التطبيق العقلاني للحساب النقدي:

- تقويم جميع المنافع أو وسائل التموين الضرورية لغايات نفعية، سواء في الحاضر أو في المستقبل؛ فالحساب المالي العقلاني يتوجه في حالة النشاط التجاري المربح إلى الارتباط بفرص الأثمنة التي تتشكل في السوق، وذلك من طريق محاربة كلٍّ من الفوائد والتراضي بين الفوائد الأخرى ذات الاتجاهات

(27) Weber, *Economy and Society*, p. 81.

المختلفة، كما يظهر ذلك من خلال حساب المردودية في شكل المحاسبة التقنية.

– يستلزم الحساب المالي العقلاني على وجه الخصوص الأثمنة الحقيقية لا الأثمنة المستعملة لأغراض تقنية، حيث إن تداول النقد الحقيقي يُعَدّ وسيلة للمبادلات، لا نقدًا رمزيًا فحسب.

يرى فيبر أن إدخال النقد في عالم المبادلات نقل الاقتصاد والممارسة الاقتصادية من مرحلة المقايضة المنزلية إلى المرحلة المسمّاة سياسية، بحيث أصبح العمل لا يهدف إلى إشباع الحاجات كما هو الأمر في المجتمعات التقليدية أو الأبوية، بقدر ما أصبح موجهًا بشكل مستقل ذاتيًا، أي الإنتاج من أجل الإنتاج؛ إنه إنتاج السلع من أجل السوق.

يحيلنا مفهوم الإنتاج مباشرة إلى مفهوم رأس المال كأحد مكونات العقلنة وتجلياتها داخل النظام الاقتصادي. يقول فيبر في هذا السياق: «نقصد برأس المال الثروة المستعملة لجلب الربح في التجارة»[28]؛ فرأس المال هو ذلك المبلغ الذي يقدَّر بوسائل الإنتاج المتوافرة، والاعتماد على حساب رأس المال يمكن أن يتجه نحو استعمال الفرص المعروضة، أو استغلال فرص الربح الأخرى، وبالتالي، توجُّه معظم الأعمال من طريق الحساب، وذلك بالعلاقة مع فرص المردودية.

يرى فيبر أنه حينما يجري التعمق في شروط الاقتصاد الاجتماعية، نلاحظ الأهمية الكبرى للحساب الأمثل باعتباره ركيزة رأس المال، إذ ليست العوامل الاقتصادية هي التي تفعل فعلها، بل هناك عوامل خارجية وداخلية؛ ذلك أن الحساب الرأسمالي مرتكز على الحسابات الاقتصادية التي لم تعرف التطور سوى في الغرب.

يصبح رأس المال تراكمًا لاستعمال غير محدَّد؛ هذا النوع من الاقتصاد

---

(28) Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, R.I. Frank (trans.), Verso World History Series (London: Verso, 1998), p. 48.

المالي العقلاني المتجاوز لجميع أشكال الاقتصاديات وأنواعها التي تتطلب أداءات عينية؛ فمنطق السوق يفترض الخضوع لمنطق العرض والطلب، لأنه مبني على التوقعات المالية وما يحيط به من مفاهيم مثل (المنافسة، الربح، الادخار، القرض بالفائدة...)، إذ ارتبط مفهوم السلع الاستثمارية (رأس المال التقني) بهذا النمط الإقتصادي العقلاني. ويعرّفها فيبر، بخلاف السلع التي نمتلكها أو سلع الإرث، بأنها جميع السلع التي تقوم بتوجيه حساب رأس المال؛ أما الربح، فهو مرتبط برؤوس الأموال من خلال البحث الدائم عن السلع، وهي أموال تُستعمل في شكل رؤوس أموال تجني المؤسسات المالية المتخصصة من ورائها الربح.

خامسًا: العقلنة الاقتصادية، نموذج الرأسمالية

يقودنا هذا الأمر إلى أحد التجليات الكبرى للعقلنة الاقتصادية، وهي السمة الأساسية التي شكلت محور اهتمام المشروع النظري لدى فيبر: إنها الرأسمالية. يقول: «نكون أمام الرأسمالية حيثما تتم تغطية حاجات مجموعة بشرية ما في اقتصاد إنتاجي بواسطة المؤسسة، أيًا كان نوع الحاجات المطلوب تلبيتها، والمؤسسة الرأسمالية العقلانية هي على الأخص مؤسسة مشتملة على حساب رؤوس الأموال، أي إنها مؤسسة إنتاجية تراقب المردودية بواسطة الحساب»[29].

كيف إذًا هي رؤية فيبر للرأسمالية الحديثة؟ وما هي خصائصها؟

يرى كوهِن في مقدمته لكتاب فيبر *General Economic History* (**التاريخ الاقتصادي العام**) أن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي التعرف إلى الرؤية الفيبرية، من حيث كونها مشروطة بالاهتمام بموضوع يبدو شيئًا ما بعيدًا عن النظام الاقتصادي الرأسمالي، لكونه يفوقه إلى مستوى الكلي للحضارة الغربية؛ «إنه موضوع العقلنة، إذ تدخلت العقلنة في مسار الحياة الثقافية، وفي أنماط الفعل وأنساقه أيضًا، مستوعبة جميع أشكال النظم المؤسساتية، بما في ذلك النظام المؤسساتي للرأسمالية الغربية الحديثة»[30]. وأوجز شلوشتر التعريف الفيبري

---

(29) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 85.

(30) Weber, *General Economic History*, p. XXVVII.

الخاص للرأسمالية الغربية الحديثة في ثلاثة عناصر مركّبة: «الارتباط بالمقاولة الرأسمالية الحديثة؛ النظام الاقتصادي الرأسمالي الحديث؛ روح الرأسمالية الحديثة»[31].

1- الارتباط بالمقاولة الرأسمالية الحديثة

تظهر من خلال هذه التعريفات خصوصية الرأسمالية الحديثة المتمثلة في السعي نحو الربح، بخلاف الوحدات المنزلية التي تسعى إلى تلبية حاجاتها بانحصارها داخل اقتصاد الكفاف، في حين تخرج الرأسمالية الحديثة عن هذا الإطار إلى مستوى اقتصاد التبادل، علمًا بأن هذا التحول تطلب «أ) فصل العمل المنزلي عن المؤسسة، الذي ساد في الحياة الاقتصادية الحديثة؛ ب) المحاسبة العقلانية، وهي مرتبطة به ارتباطًا وثيقًا»[32]. بهذين العنصرين، جرى الإقلاع من الرأسمالية التقليدية إلى الرأسمالية العقلانية الحديثة، وما نستنتجه منهما (أي العنصرين) هو غياب العلاقة الشخصية داخل الممارسة والنشاط الاقتصادي من جهة، ومن جهة ثانية تقدير رأس المال في قيمة نقدية بواسطة الجرد الحسابي من خلال «القيام بجرد أولي في بداية المشروع، وتقدير للربح المحتمل قبل أي عمل؛ وجرد نهائي في النهاية بغية تحديد قيمة الربح»[33]، كل ذلك في سياق الفصل بين الثروة الشخصية والثروة المؤسساتية.

لا يعني هذا في نظر فيبر أن الجهد والسعي وراء الربح لم يكونا موجودين في المجتمعات الأخرى، أو كانا فاصلًا بين مرحلة ما قبل الرأسمالية ومرحلة الرأسمالي؛ فالنهم والسعي نحو الكسب الرأسمالي خصيصتان طبيعيتان مألوفتان داخل كل نشاط اقتصادي، إلا أن الاختلاف - وهذا جوهر الرأسمالية الحديثة وروحها عند فيبر- هو اتخاذ مسألة السعي نحو الربح شكلًا عقلانيًا منظَّمًا. يقول فيبر: «فالحاجة إلى الكسب غير المحدود لا تنطوي أبدًا على مقومات الرأسمالية

(31) Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996), p. 200.

(32) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 9، و Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 21-22.

(33) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 8، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 18.

ولا على 'روحها'، بل يمكن أن تتماثل الرأسمالية مع الهيمنة، وعلى الأقل مع التلطيف العقلاني لهذه الغريزة العقلانية، غير أن من الصحيح أن الرأسمالية مرادفة للبحث عن الربح؛ عن ربح دائم القدرة على التجدد من خلال مؤسسة ثابتة عقلانية رأسمالية، إنها بحث عن المردودية»[34].

نحن إذًا أمام بحث عن الربح، لا من أجل الاستهلاك، بل من أجل الاستثمار مرة أخرى، وليس من أجل ذاته، فهو دائم القدرة على التجديد، وضامن هذا التجديد هو القدرة التنظيمية العقلانية مع غياب الشراهة؛ فبقدر ما أن هناك تعطشًا للكسب يغيب التبذير، حيث يُدَّخر الربح ويراكَم، وهو سلوك بعيد كليًا عن البخل، لأن المطلوب هو الاستعمال في الاستثمار كوسيلة ربح أخرى. هكذا، فإن العقلانية شرط ضروري كي يتمكن المال من جلب المال، وهذا ما جعل فيبر يختلف كليًا مع لوجيو برنتانو (I. Brentano) في أثناء مماثلة هذا الأخير بين الكسب عبر السلب وجميع أشكال تحصيل المال من جهة، والكسب المرتبط بالطرق السلمية من جهة أخرى. تلك هي خصوصية البدايات الأولى للنشاط الاقتصادي الرأسمالي الحديث، المصطبغ بمسحة دينية أخلاقية تمنعه من كل سلوك أو تصرف يتسم بالخشونة والعنف من جهة، وتحثه على الضبط والانتظام العقلاني من جهة أخرى.

2- النظام الاقتصادي الرأسمالي الحديث

نجد فيبر يحدد طبيعة النظام الاقتصادي الرأسمالي انطلاقًا من مقارنته بالدولة الحديثة وخصوصية الوسائل. فإذا كانت الدولة الحديثة محدَّدة من وجهة الاحتكار المشروع للقوة الفيزيقية، فإن الرأسمالية الحديثة محدَّدة انطلاقًا من رأس المال الحسابي؛ فدرجة العقلنة الصورية داخل المقاولة الرأسمالية (السعي نحو الربح) مرتبطة في النهاية بدرجة عقلنة رأس مالها الحسابي.

إذا كانت البيروقراطية أعلى نموذج للهيمنة، فإن الحساب العقلاني لرأس

---

(34) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 7، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 17.

المال أسمى تجل للنشاط الاقتصادي الحديث، وهي علاقة تُبرز مدى مساهمة العناصر الأخرى المجاورة للنظام الاقتصادي الرأسمالي الحديث، متمثلة في «البنية العقلانية الخاصة بالقانون والتنظيم الإداري»[35]؛ إذ كان النشاط الاقتصادي العقلاني في حاجة إلى تأطير قانوني يلائمه في درجة العقلنة، خصوصًا أن المصلحة اقتضت تفاعل عناصر متعددة (سياسية وقانونية ودينية) لإنتاج الظاهرة الرأسمالية.

ينقلنا هذا إلى السؤال الفيبري المهم: لماذا لم تستطع المصالح الرأسمالية في الصين أو الهند أن توجه التطور العلمي والفني والسياسي والاقتصادي نحو التداخل، والاستفادة من بعضها، كي تشكل ظاهرة متفردة، كما هي حال العقلنة في الغرب؟

3- روح الرأسمالية الحديثة

يقول فيبر، جوابًا عن السؤال المطروح أعلاه: «إذا كان تطور العقلانية الاقتصادية مرتبطًا بالتقنية وبالقانون العقلانيين، فهو مرتبط أيضًا بالقدرات وبالكفاءات التي يتمتع بها الإنسان ليعتمد بعض أشكال السلوك العقلاني العملي»[36]؛ فالحديث عن قدرات الإنسان الرأسمالي وكفاءاته هو حديث عن أشياء معنوية؛ إنه يقودنا إلى الحديث عن روح الرأسمالية الحديثة كمجال لتحقيق ذاتية الإنسان، انطلاقًا من رؤية للعالم وتصوره. فالنشاط الاقتصادي جسر لامتحان قدرات هذا الإنسان، الذي ينظر إلى نشاطه كدعوة ونداء داخلي عليه أن يستجيب له. صحيح أن وسيلة الاستجابة هي الكسب، ومزيد من الكسب والربح المادي، إلا أنه ليس مطلوبًا لأغراض دنيوية كالترف والرفاهية والتبذير، بل يجب عليه مراكمة ذلك الربح وادخاره من أجل الاستثمار من جديد. إنه بحث عن مؤشرات الرضى والخلاص الإلهي فوق خشبة المسرح الدنيوي؛ فروح الرأسمالية هي جوهر «النسكية الطهرية المهنية» التي تدين تعقّب الثروة لذاتها.

---

(35) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 11، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 25.

(36) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 12، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 26.

إنها تحمل مفارقة مؤداها أن الثروة مبغوضة وفعل مشين لاحتوائها جميع عناصر الغواية، إلا أنها في الوقت ذاته دليل على الرضى الإلهي؛ إن الثروة ثمرة العمل. هكذا، «فباجتماع كبح الاستهلاك والسعي المستميت وراء الربح، فإن النتيجة العملية تكون بالتأكيد الرأسمالية عن طريق الادخار النسكي، خصوصًا أن العوائق التي تعرقل استهلاك الثروات المكتسبة، تسهل استخدامها بطريقة منتجة لرأس مال صالح للاستثمار»[37].

لكن، كيف يقارن فيبر وينظر إلى مميزات الرأسمالية التقليدية في مقابل الرأسمالية العقلانية الحديثة؟

إذا كان زومبارت يرى أن أساس التمييز بين الرأسمالية التقليدية والرأسمالية الحديثة كون جوهر الأولى وغاية نشاطها الاقتصادي هو إشباع الحاجات مدعمة بفكرة أساسية تحرك إنسان هذه المرحلة، وهي أن «المهنة تطعم صاحبها»[38]. وإذا كان إنسان ما قبل الرأسمالية الحديثة يعاني فقدان الطاقة الروحية، فإنه أيضًا يعاني حرمان الإرادة، وهو ما سبب بطء إيقاع نشاطه الاقتصادي؛ إنه عالم جامد شبيه بالعالم العضوي، لكن بمجرد ظهور روح الرأسمالية، جرى الانتقال من عالم الجمود إلى عالم الحركة، وهي روح مكونة من روح مقاولة ذات ميول إلى المال وشغف به، وحب للمغامرة والاختراع، وروح برجوازية مركّبة أيضًا من خصائص، مثل الحذر واليقظة والحساب، مع الهيمنة العقلانية على روح النظام الاقتصادي. ومع ذلك، يرى زومبارت أن من «الصبيانية الاعتقاد أن الشغف بالذهب وحب المال عنصران لهما من القوة ما يكفي للتأثير في الحياة الاقتصادية، وتأطير الذهن الرأسمالي ونظام المقاولة الرأسمالية»[39]؛ فالاقتصاد الحديث جزء من الذهنية الاقتصادية الحديثة المتضمنة بعض وسائل الاغتناء، كالبحث عن الكنوز والسلف بالفائدة، أو كراء قطعان الخيول، وهي وسائل تعتمد على العنف تارة، وتستدعي

---

(37) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 143، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 172.

(38) Werner Sombart, Le Bourgeois: *Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, S. Jankélévitch (trad.) (Paris: Payot, Bibliothèque politique et économique, 1928), p. 22.

(39) Ibid., p. 36.

السحر تارة أخرى، وتتخذ في بعض الأحيان صبغة روحية، أو ترويج المال كطريقة للاغتناء وجلب المال ومضاعفته.

ما نلحظه هو إقحام زومبارت عنصرين آخرين ساهما في هذه القفزة نحو الرأسمالية الغربية، **الأول** هو أخلاق الأعمال، أي أخلاق الإخلاص والتوافق التي تفترض التخلص من كل خاصية شخصية داخل عالم الأعمال، و**الثاني** هو استعمال الحساب حين يصبح ضرورة ملحة وأداة ملائمة للحساب التجاري أو المحاسبة للاقتصاد الخاص. يقول زومبارت: «لقد أصبح الحساب والمحاسبة أحد الاهتمامات الأساسية للمقاولين البرجوازيين»[40].

ما يمكن تسجيله بصدد رؤية زومبارت هو أن روح الرأسمالية ابتدأت بالنزوع نحو الذهب ومراكمة جميع الكنوز، تلاها حب المال المفرط؛ تلك إذًا محددات هذه الروح المحركة للرأسمالية. خلافًا لهذه الرؤية الاقتصادية «الزومبارتية»، لن يجعل فيبر نهوض الرأسمالية الحديثة وليد الشراهة أو حب المال، فهذه سلوكات مغروسة في الفطرة البشرية منذ سنين، وما كان ثمة مرحلة من مراحل البشرية في تاريخها ونشاطها الاقتصادي، إلا واكبها ميل شبيه وطبع مثيل.

من هذا المنطلق، جسدت الرأسمالية القديمة هي الأخرى روح الجشع تجاه الربح والسعي نحو الاكتناز وتحصيل المال. إلا أن الشيء الجديد مع الرأسمالية الحديثة ذات النظام العقلاني هو احتكامها إلى منظومة أخلاقية، حيث هناك أخلاق موجّهة لروح عملية، فيكفي حضور هذا المبرر لتفسير عدم إمكانية الانتقال من الرأسمالية التقليدية إلى الرأسمالية الحديثة، مع العلم أن العناصر الموضوعية كانت في جُلّها متوافرة، مثل وجود السوق والسعي نحو الربح المادي ورواج العملة النقدية والتبادل، لكن المهم هو افتقاد الروح المسيِّرة للرأسمالية التقليدية جهازًا أخلاقيًا يصوغها ويبعث فيها روحًا جديدة لعلاقة الإنسان بالعمل والثروة.

لم يكن في استطاعة الرأسمالية التقليدية إذًا أن تُحْدث ثورة شاملة في البنى

---

(40) Ibid., p. 125.

الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بله في بنية الإنسان كما أحدثته الرأسمالية الحديثة، فما هو سر هذه الثورة وهذا التحول؟

يرى فيبر أن هناك روحًا جديدة طعمت الرأسمالية العقلانية الحديثة من خلال استنادها إلى المنظومة الأخلاقية الدينية الكالفينية. فإذا رجعنا إلى **مفهوم العمل**، نجد مدى تركيز التصور الكالفِني على فكرة العمل؛ إنه مهمة مفروضة من الله، واستجابة لذلك النداء الداخلي. فللخروج من القلق وللحصول على الخلاص الوجودي، يلزم العمل الدؤوب داخل مهنة ما. ويستشهد فيبر بنصائح باكستر قائلًا: «إن من شأن الثراء أن يعفيك من بعض الأعمال الفذة، فيجعلك أكثر فائدة، غير أنه لا يعفيك من العمل والخدمة مثل أفقر الناس»، مضيفًا: «ليس للأغنياء إرادة تحثهم على العمل على غرار إرادتهم والدافع الضروري لطاعة الله. والله أمر عباده جميعًا بالعمل»[41]، ومن هذه الزاوية تأتي محاربة الفائدة، لكونها تؤدي إلى الخمول وتمنع من القيام بالعمل.

يبدو أن العمل شيء مرغوب فيه للجميع من هذه الوجهة الأخلاقية. وحتى الأغنياء مطالَبون بالعمل، فهم متساوون في أثناء إقدامهم على العمل مع الفقراء والمحتاجين. من هنا نفهم سر تحريم البروتستانتية الفائدة لاعتبارات ترجع أساسًا إلى الموقف التقديسي للعمل، علمًا بأن خلفية جني الفائدة وتحصيل الأرباح بلا مجهود، شيء يتنافى مع الجهد والكد؛ فالفائدة بهذا المعنى تعارض العمل وترادف الخمول والكسل، بل أكثر من هذا، إن عدم إتقان تأدية المهمات والأشياء داخل مهنة ما يُعتبر أمرًا غير أخلاقي، كما أن التسول مسيء إلى مجد الله وعظمته. من هذا المنطلق حرّم كالفِن سلوك التسول، معتبرًا أن «إعطاء الصدقة ليس إحسانًا» كما يعتقد بعض رجال الدين.

هكذا، ما عاد العمل مطلوبًا لذاته، وإنما لتمجيد الإله؛ فالثروة مكرسة للرضى الإلهي، بحيث أصبح التقويم الديني مرتبطًا بدرجة التحقق العملي على مستوى مهنة شريفة في الحياة، وهو تصور جديد أتت به الأخلاق البروتستانتية، وكان من بين نتائجه بعث روح رأسمالية عقلانية جديدة.

---

(41) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 154، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 265.

أما في ما يخص **مفهوم الثروة والمال**، فجرى نبذ جميع خصائص الأخلاق والسلوكات الإقطاعية وبقاياها، من تبذير الأموال في الأشياء التافهة، واستخدام الثروات بشكل طائش في مقابل حاجات ثانوية، فهذه السلوكات ممقوتة كلها. من هذا المنطلق الأخلاقي، أصبحت العقلنة هي طرد إغواءات الجسد المتمثلة في الكماليات وفي كل حس غريزي استهلاكي، وسيصبح السلوك الأخلاقي العقلاني المقبول هو كل مطابقة بين إرادة الله وإرادة العبد؛ فالنسكية لا تفرض الزهد أو التقشف، ولكن الأخلاق العقلانية تقتضي استخدام الثروات بشكل محسوب ودقيق.

يرى فيبر أن مع توافر هذين الشرطين، أي كراهية البروتستانتية للاستهلاك والإقدام بحزم على العمل مع السعي نحو الربح، أمكن الظهور الحتمي للرأسمالية الحديثة؛ إذ أضحى البروتستانتيون أرباب عمل وأصحاب رؤوس أموال، بل أكثر من ذلك، لم تؤد السلوكات الأخلاقية إلى تراكم رأس المال فحسب، وإنما ساهمت أيضًا في عقلنة الحياة الاقتصادية الرأسمالية برمّتها عقلنة نسكية، وهذا هو المهم؛ فكما عبّر عن ذلك إدوارد برنشتاين، فإن «النسكية هي فضيلة برجوازية»[42]، حيث سهّل التصور الطهري الرؤية والميل نحو حياة برجوازية عقلانية اقتصاديًا، وأوجد إنسانًا اقتصاديًا حديثًا، وهو ما عجزت عنه الرأسمالية القديمة بأسواقها المفتوحة وعملتها النقدية المتوافرة، وتحقق شروط موضوعية أخرى. صحيح أن زومبارت لم يهمل الوجه الأخلاقي للمقاول الرأسمالي، إلا أنه اعتبر هذا الوجه من نتائج الرأسمالية، وهو أمر ينفيه فيبر لأن الكسب أو حب المال أو التهافت على الثروة غير كفيل بخلق الثروة، فليس التراكم الرأسمالي هو المهم بل عقلنته، وهذا أمر لن يتاح إلا بفعل إقامة علاقة بين الأخلاق والسلوك الاقتصادي، على اعتبار أن الرأسمالية الحديثة هي إحدى علاماته ومن إفرازاته الكبرى.

لعل هذا يرجع أساسًا إلى مدى التأثير البالغ الذي مارسه إبرهارد غوتاين (E. Gothein) على فيبر في ما يخص أثر العوامل الدينية في تشكل الرأسمالية الحديثة؛ إذ إن غوتاين وصف مسار الكالِفِنية بالبناء التاريخي المبكر للرأسمالية، ما حفز

---

(42) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 165، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 278.

فيبر على الانخراط في البحث عن المصادر التاريخية الموثوقة، معلنًا أهمية البروتستانتية مصدرًا حاسمًا في نشأة الرأسمالية.

بمجيء الرأسمالية الحديثة، تحقق مبدأ العقلنة بصفة نهائية وكلية؛ إنها أعلى مستويات اقتصاد السوق الذي أصبح يتمتع بوجود تاريخي عالمي كاسح، بل إنها أوسع من العلاقة التي تربط بين الإنتاج والاستهلاك، وهي عقلنة لاقتصاد السوق.

غدت هذه العقلنة واقعة وحدثًا حضاريًا يتحتم على المجتمع أن يتقبل قيمها وغاياتها؛ فهي ليست ذات طبيعة اقتصادية محضة فحسب، بل ذات طبيعة ثقافية واجتماعية أيضًا، كما أنها لم تعرف الاكتساح إلا بعد مماهاتها مع جهاز الدولة.

لعلنا نجد تفسيرًا لهذه الظاهرة المؤسسة لتفرد الحضارة الغربية عند فرنان بروديل، الذي اعتبر أن صعود الرأسمالية مرتبط بمراكز الثقل في الاقتصاد العالمي ومدى تنقلها، إذ يقول: «فأمستردام تقلد البندقية وتستنسخها، كما ستقلد لندن أمستردام، ومثلما ستقلد نيويورك لندن؛ وهذا التنقل راجع إلى أسباب اقتصادية جدًا؛ إنه انزلاق من البحر الأبيض المتوسط إلى بحار الشمال»[43]. إنه يرى الصعود والتقدم المفرط لاقتصاد السوق «أول حاسوب وضع لخدمة البشر»[44] - على حد تعبيره - كما يحمل على عاتقه المنشآت الموسعة للرأسمالية المرتبطة بالنخب المالية الحاكمة، مثلما هي الحال في هولندا القرن السابع عشر الملتحمة مع رجال الأعمال، وكما هي الحال أيضا بالنسبة إلى البندقية.

هذا في حين يرى فيبر أن إذا كان العالم الآسيوي قد عرف أشكالًا من الرأسمالية، فإن تلك الأشكال ظلت تعتمد على الربا والمزايدة على الضرائب، أو على اقتصاد الغنائم؛ إنها رأسمالية المضاربة لا رأسمالية العقلنة، إذ إنها تعاني غياب الشرط الرئيس المتمثل في روح الرأسمالية الحديثة عبر افتقادها أخلاقيات اقتصادية قادرة على تصور الربح باعتباره علامة مؤكدة للخلاص الفردي.

---

(43) فرناند بروديل، **حركية الرأسمالية**، محمد البكري ومحمد بولعيش (ترجمة) (الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987)، ص 50.

(44) المرجع نفسه، ص 35.

سادسًا: خصائص الرأسمالية العقلانية الحديثة

تتمثل خصوصية النظام الرأسمالي في التنظيم الرأسمالي للعمل، مع تحويل كل شيء إلى مادة للتجارة، فما هو محوري هو تطور رأسمالية المؤسسة البرجوازية مع التنظيم العقلاني الحر[45].

1- البرجوازية والرأسمالية

إنها قضية ولادة الطبقة البرجوازية بسِماتها وخصائصها المميزة؛ فحينما يتحدث فيبر عن الرأسمالية المؤسسة على المقاولة والمبنية على التنظيم العقلاني الصوري للعمل الحر، فإننا نجده يضيف إلى هذا التعريف البرجوازية التي هي «شريحة اجتماعية ذات وضعية اجتماعية كإرادة وروح، ذات ذهنية اقتصادية خاصة؛ إنها ذهنية الترقب، فهي سيدة الموقف في مقابل ذهنية الفلاحين والحرفيين. هذه الفئة صعدت بفعل السعي العقلاني المعتدل نحو الربح، محكومة بقاعدة الحساب المؤسس على رأس المال الحسابي وتنافس السوق؛ إنها روح لإثبات الذات»[46].

يرى فيبر أن ما هو أساسي بالنسبة إلى هذه الفئة الحاملة للمشروع الرأسمالي العقلاني هو بُعدها السيكولوجي أو الروح الجديدة التي أتت بها. ويتبدى ذلك من خلال رفضها جميع أشكال التمتع الساذج، بل إنها «جابهت بحدةٍ الأوامرَ الملكية التي أجازت بعض التسليات الشعبية يوم الأحد، خارج أوقات الواجب الديني في الكنيسة»[47]. ويختزل فيبر الخصائص الذهنية لهذه الفئة الحاملة للمشروع الرأسمالي من خلال نموذج موعظة بنيامين فرانكلين (1706-1790): فيلسوف ورأسمالي أميركي كبير، عُرف في كتاباته بإعجابه بالأخلاق الطهرية وامتثاله لها، الذي يرى أن في استطاعة الإنسان الفقير التخلص من فاقته والتحول إلى غني من

---

(45) Max Weber, «The Origins of Industrial Capitalism in Europe,» in: Max Weber, *Max Weber: Selections in Translation*, W. G. Runciman (ed.), E. Matthews (trans.) (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 337.

(46) Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, p. 202.

(47) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 140، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 167.

خلال العمل الدؤوب والاستقامة؛ فالملذات هي أعداء النسكية العقلانية، وينبغي عدم تبديدها من أجل مصالح شخصية أو أي شيء آخر.

هكذا سيتحمل الطهري مسؤولية تلك الثروات؛ فكلما تضاعفت تلك الثروات بفعل الكسب العقلاني، كبرت مهنته وعظمت مسؤوليته في حمايتها وعدم المساس بها. هذه هي الروح والأخلاق اللتين كانت البرجوازية ما قبل الرأسمالية تفتقر إليهما.

وعن صفات حاملي هذه الروح الجديدة، يتحدث فيبر قائلًا: «لم يكن هؤلاء الذين سينفخون روحًا جديدة في الحياة الاقتصادية إلا في حالات استثنائية، مضاربين أو مغامرين عديمي الذمة ممن يمكن أن يكونوا في جميع عهود التاريخ الاقتصادي، كما أنهم لم يكونوا من كبار الممولين. إن هؤلاء المجددين هم، على العكس، أناس نشأوا في مدرسة الحياة القاسية حسابين وفضوليين في آن معًا، يتميزون بالصبر والثقة بالنفس والثبات والإخلاص التام لعملهم، ويؤمنون بأفكار حازمة و'بمبادئ' برجوازية صارمة»[48]. وما يهم فيبر في هذه الفئة الحاملة لروح العقلنة الاقتصادية الجديدة، ليس وضعيتها المادية أو موقعها من قوى الإنتاج ووسائل الإنتاج، أي البنية المادية الموضوعية، وإنما روحها وأفكارها ورؤاها وتصوراتها الأخلاقية للعالم. وبعبارة ماركس، ركز فيبر على طبيعة البنية الفوقية لهذه الفئة؛ إنه منظور تأويلي ثقافي للطبقة البرجوازية، وهو التأويل عينه الذي نهجه زومبارت في تفكيكه للبرجوازية، كأحد العناصر المساهمة في عقلنة الاقتصاد، إذ إنه يضيف، إلى جانب ذهنية المقاولة، الذهنية البرجوازية التي تجد أبلغ تعبير لها من باتيستا ألبيرتي (B. Alberti)، الذي أسدى «نصائح حول كيفية تشكيل ذهنية رجل الاقتصاد وعقلنة السلوك الاقتصادي»[49]، وهي مماثلة لنصائح فرانكلين، وإذا قارنا بينها، نجدها تركز على النقط التالية في شأن تحقيق سلوك اقتصادي عقلاني:

---

(48) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 37، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 69.

(49) Sombart, *Le Bourgeois*, p. 106.

– التخطيط والتصميم، عبر الأخذ بالاعتبار المطابقة بين الوسائل والغايات؛

– الكسب المتزايد للمال، إذ إنه ما عاد وسيلة لإشباع الحاجات المادية؛

– الدقة والانضباط في العمل، والبساطة والزهد[50]؛

– ذهنية التوفير، لا في المنازل الفقيرة ذات الكفاف، بل في منازل الأغنياء، وهذا هو الجديد، إذ لم تأت فكرة التوفير إلى العالم بشكل إكراهي وإنما بشكل إرادي، إنها فضيلة[51].

جوهر هاتين المجموعتين من النصائح (نصائح فرانكلين ونصائح ألبيرتي) اللتين شكلتا ذهنية الطبقة البرجوازية وروحها، هو عدائهما التام للخمول (l'oisiveté) والتبذير (Prodigalité) كليهما. تلك هي مكونات الإنسان البرجوازي، والروح التي تؤطره.

يبقى الانتقاد الفيبري الموجَّه إلى زومبارت في اعتماده على نصائح ألبيرتي وكتاباته لتفحّص الذهنية البرجوازية وروح الرأسمالية، وهي نصائح غير منحدرة من الفلسفة الدينية الطهرية، كما هي الحال بالنسبة إلى فرانكلين، إضافة إلى نفي فيبر التام كون ألبيرتي رجلًا أخلاقيًا، إذ لا يعلل مواعظه الاقتصادية بتصورات دينية «ومع ذلك يعتبر فيبر تحليلات ألبيرتي مثالًا ممتازًا لنوع من العقلنة الاقتصادية»[52].

2- العمل الحر

بعد أن تعرفنا إلى خصوصية الفئة الحاملة للمشروع الرأسمالي، نرجع إلى العوامل الأساسية الأخرى في بروز الرأسمالية الحديثة، متمثلة في العمل الحر الذي يتطلب أشخاصًا أحرارًا.

---

(50) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 29، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 52.

(51) Sombart, *Le Bourgeois*, p. 106.

(52) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 45، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 196.

صحيح أن إرهاصات العمل الصورية وحرية التجارة داخل السوق عنصران تواجدا في النسق الفيودالي، إلا أن فيبر يعتبر أن بروز العمل الحر ظل رهينًا بتفكك النظام الإقطاعي، خصوصًا أن الأسواق الفلاحية لم تنجح في تفكيك هذا النظام. لذلك، اعتبرت البرجوازية عاملًا أساسيًا في تفكيك النظام الإقطاعي وبروز العمل الحر؛ إذ كانت تربطها مصالح اقتصادية بـ:

- تجربة الفلاحين أمام إكراهات الإقطاعيين المقيِّدة للفلاح، والتي تجعله غير قادر على استخراج قوّته بأكملها للإنتاج الفلاحي المخصص للتسويق.

- منع الإقطاعيين من بيع قوة الفلاحين للمقاولين، والحد من ذلك.

- أمام هذا التصنيف الإقطاعي، أتيحت لبعض المقاولين الفرصة للتعامل واستغلال طاقة اليد القروية، مجاوزة بذلك علاقة الفلاح بالسيد.

كان من بين نتائج هذه الإجراءات بروز أراض فلاحية حرة تحولت إلى قوة محركة للاقتصاد، وكذلك ظهور التجمعات الحرفية على الرغم من أنها تمثل الجانب الصوري اللاعقلاني من وجهة نظر التنظيم الرأسمالي للصناعة، لكونها تسعى إلى ضمان استمرارية العيش بطريقة تقليدية لجميع الأفراد، ويبقى هاجس الرأسمالية العقلانية الحديثة حضور العمل المأجور كعلامة كبرى لحرية الفعل.

يقودنا هذا إلى طبيعة الرأسمالية التي فصلت بين الإنتاج والاستهلاك، وحررت العمل من العلاقات الإقطاعية، بوضع المنتج في مواجهة المراقبة وتنظيم العمل. وقد جرى ذلك بتوجيه العمل لا نحو هدف الاستهلاك، وإنما نحو التراكم والسوق. يقول فيبر في هذا السياق: «علينا ترقّب اقتصاد رأسمالي مبني على التجارة، ما يعني أن الخيرات تصبح، في جزئها على الأقل، مواد تجارية، كما تصبح المنتوجات أيضًا مواد للتبادل، وهو يعمل على إقصاء كل حمولة إقطاعية موجودة داخل الأوساط القروية...»[53]. ولكي يتمكن المنتِج الحديث من اكتساب القدرة على قيادة عمله بنفسه بشكل مستقل ذاتيًا، أي حتى ينتج الإنتاج،

---

(53) Weber, *The Agrarian Sociology*, p. 49.

كان من الضروري أن ينمي سلوكه واستعداده الداخلي، ناظرًا إلى عمله لا باعتباره مجرد وسيلة، بل باعتباره هدفًا، ولا مشقة وجهدًا لا بد من تحملهما، بل بوصفه تعبيرً حرًا مستقلًا لنشاطه، والتزامًا أخلاقيًا نحو نفسه ونحو المجتمع.

تظهر إذًا هذه القوة الدينية والروحية الدافعة لهذا السلوك الاقتصادي العقلاني المتميز من خلال الأطروحة الكالِفنية المشجعة لهذا الاستعداد والمنتجة له، بعد أن أدخلت العمل والشغل كاستعداد فطري مهني في صلب نسقها وواجبها الديني. وبهذا يرد فيبر من جديد على تحليلات زومبارت التي تنسب إلى اليهود الدور الحاسم في صعود الرأسمالية الحديثة؛ «فالصعود المفاجئ واللهفة في امتلاك النقود، تطورا في أوروبا الغربية بين غربائها المستقرين، أي بين اليهود»[54]، إذ يؤكد فيبر، وبشكل قاطع، عدم احتواء النظام الاقتصادي الحديث على أي عنصر يهودي أو صفة يهودية.

لا ريب أن الديانة اليهودية ظلت مقبلة على العالم بِحثِّها على الزواج والإنجاب والتربية والتمتع بالخيرات مع الانضباط للقوانين الشرعية كما هي حال الطهرية البروتستانتية، لكن الاختلاف في نظر فيبر يكمن في مستوى الممارسة؛ فاليهود لم يساهموا في بناء الرأسمالية. وعلى الرغم من اشتغالهم في المصارف والضرائب وتمويل الحروب، فإنه يعتبرهم - وهو يخالف هنا أطروحة زومبارت- وسيطًا بين الأفكار الاقتصادية الشرقية، بنفحاتها الروحية، والغرب العقلاني. يقول فيبر: «إذا رجعنا مثلًا إلى البورصة 'كسوق تجارية'، نجدها من صنع التجار المسيحيين لا من صنع اليهود»[55].

لكن، ما هي الأسباب الجوهرية التي جعلت اليهود في نظر فيبر لا يساهمون في نشأة اقتصاد عقلاني حديث؟ وبالضبط في نشأة النظام الرأسمالي؟

يرى فيبر أن هناك عنصرين أساسيين شكّلا عائقي النهضة الاقتصادية

(54) Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambrige: Cambridge University Press, 1995), p. 179.

(55) Weber, *Economy and Society*, p. 383.

الرأسمالية اليهودية، **الأول** طبيعة الرؤية الأخلاقية الدينية، المتمثلة في غياب العلاقة التامة بين تحصيل الثروة والربح ومسألة الخلاص والرضى الإلهي، ثم الحضور المكثف للنزعة التجارية غير الشرعية، خصوصًا مع الغرباء؛ فالنسق الأخلاقي الديني اليهودي يبيح التعامل الربوي في العلاقات الاقتصادية مع الأغيار، ويمنع ذلك مع الأشقاء والمقربين، «فما هو محرّم بين الإخوة مقبول تجاه الأغيار»[56]، وهذا مؤشر على عدم تخلص الأخلاق اليهودية من العلاقات القرابية داخل جميع أنماط السلوكات والممارسات، بما في ذلك الممارسة الاقتصادية.

أما العنصر **الثاني**، فهو العوامل المادية، كافتقاد النشاط الاقتصادي اليهودي عناصر الرأسمالية الحديثة ومكوناتها، من تنظيم العمل الصناعي وغياب المصانع. أضف إلى ذلك الغيابَ البيِّن لطبقة برجوازية يهودية، والحضور اللافت لفئة بئيسة من الصناع التقليدين، وانعدام المزج بين اليد العاملة والنفحة الدينية. يقول فيبر: «إذا كانت حال اليهودي عدم استطاعته الانضباط للأوامر الأخلاقية كي يقف على مسألة الخلاص من منظور تحصيل الثروة، فإن الطهري أخذ المسألة بروح الجدية من خلال تجسيده المنهج العقلاني ومجموع سلوكاته داخل الحياة في إطار المقاولة»[57].

بهذه العوامل، استطاع فيبر أن يقطع الطريق أمام جميع مبررات وادعاءات تجذّر الفكر والنشاط الاقتصادي العقلاني داخل الثقافة الدينية اليهودية، حيث يقول، مؤكدًا هذه الأطروحة: «الغرب هو الوحيد المؤهل الذي لا يعرف سوى المشروعات الرأسمالية العقلانية، مع ما يصاحبها من رأس مال ثابت وعمل حر، وتخصص وتقسيم للخدمات في دائرة اقتصاديات السوق الهادفة إلى الكسب والامتلاك. فالغرب لا يعرف إلا الشكل الرأسمالي لتنظيم العمل - الذي هو عمل إرادي على الأقل من وجهة نظر شكلية - والشكل النمطي السائد لتغطية حاجات أوسع القطاعات، ونزع ملكية وسائل الإنتاج، مع تملكها بواسطة مساهمين. ليس هناك إلا الشكل الرأسمالي الذي يعترف بالملكية العامة في شكل أسهم وسندات

(56) Ibid., p. 388.

(57) Ibid., p. 389.

تعود بالفائدة على أصحابها، ويعترف بالتجارة والاكتتاب والتمويل، كموضوعات لمشروعات عقلانية. ويعترف أيضًا بتجارة بورصة البضائع، والسندات وسوق النقود، وسوق رأس المال، والأشكال الاقتصادية من حيث إنها قوة العقلنة في الإنتاج الصناعي، وليس ما يخص التجارة فحسب»[58].

يحيلنا هذا النص إلى مفهومين أساسيين، أو إلى مقولتين محوريتين استنبطهما فيبر من الرأسمالية العقلانية الحديثة، ألا وهما: العقلنة الصورية والعقلنة المادية، وهما خاصيتان ارتبطتا بهذا النمط من الرأسمالية العقلانية، إذ يقول: «تستعمل العقلنة الصورية للنشاط الاقتصادي للإشارة الى مدى الحساب الكمي أو المحاسبة الممكنة تقنيًا والمطبقة بالفعل»[59]، أي في إطار الإمكان الصوري؛ فالحساب النقدي هو حساب الخيرات والثروات، كما أن وصف النشاط الاقتصادي بالطابع الصوري العقلاني يقتضي خضوعه لمقياس الاستدلال ذي الصبغة الحسابية والرقمية؛ إذ يمثل الشكل النقدي أقصى درجة الحساب.

تغدو العقلنة الصورية إذًا جزءًا لا مناص منه في البنية العقلانية للمشروع الرأسمالي وفي حساب رأس المال؛ هذا الحساب الذي يقوم بتوجيه إجراء الكسب والتملك، في حين يعرف العقلنة المادية للنشاط الاقتصادي من خلال «الأهمية الممنوحة للنشاط الاجتماعي الموجّه اقتصاديًا لتزويد مجموعة معيّنة من الأشخاص - مهما كانت محددة - ببضائع بموجب بعض معايير - ماضية، مستقبلية، محتملة - القيم الأساسية، بغضّ النظر عن طبيعتها التي ربما تكون متغيرة جدًّا»[60]. فبالإمكان تعريف مفهوم العقلنة المادية بمعان متعددة، على عكس العقلنة الصورية التي لا تعبّر، في نظر فيبر، إلا عن فكرة واحدة عامة، وهي اقتضاء الحساب إجراءً من طريق الوسائل التقنية العقلانية المطابقة لأهدافها وغاياتها، في حين أن العقلنة المادية هي تلك التي تتحرك فيها القيم الاجتماعية

---

(58) توني نيجري، «ماكس فيبر مكتشف العبث في العصر الحديث»، مجلة **المنار**، العدد 26-27 (شباط/ فبراير - آذار/ مارس 1987)، ص 154.

(59) Weber, *Economy and Society*, p. 85.

(60) Ibid., p. 85.

والمثل الأخلاقية المتعددة والمتضاربة بالضرورة في تسطير أهداف النشاط الاجتماعي.

إن العقلنة المادية بهذا هي موضوع العقلنة الصورية ومادتها، وعبّر فيبر عن ذلك بكون العقلنة المادية تأخذ بعين الاعتبار مقتضيات أخرى: أخلاقية وسياسية ونفعية، حيث إن مبدأ اللذة قائم على تحقيق رغبات طبقات المجتمع أو الخضوع لمبدأ المساواة، ويخضع هذا كله في تطبيقاته لمعايير النشاط الاقتصادي الصوري العقلاني.

فإذا كانت العقلنة الصورية ترتبط عند فيبر بالاقتصاد الذي يسعى إلى الكسب، فإنها ترتبط أيضًا بفكرة الفصل بين العمال وأدوات الإنتاج، وهو فصل ينتج في الواقع العمل المأجور وتراكم رأس المال، أي القطبين المتناقضين في إجراء واحد، وهو إجراء التنمية الاقتصادية. وهنا يختلف فيبر عن ماركس؛ ذلك أن فصل المنتوج عن وسائل الإنتاج ليس مشروطًا باستغلال فائض القيمة الذي يستحوذ عليه رأس المال، وإنما هي نتيجة حتمية لتطور العقلنة التي ساهمت في وضع شروط تقسيم العمل، ونظام الآلية، والتخصص الوظيفي الداخلي والخارجي لإجراء العمل وعملية الإنتاج.

ومن هذا المنطلق، يرى فيبر في مفهوم تقسيم العمل والوظائف والنشاطات الداخلية في المصنع أحد الإفرازات الطبيعية لتطور العقلنة الصورية، وقدرة الإنسان على تطوير ذاته وتوجيه طاقاته للعمل من أجل الإجراءات الاجتماعية. مع ذلك، فإنه لا يرى أن العقلنة الصورية غاية تاريخية في حد ذاتها، خصوصًا أن هناك في المقابل عقلنة جوهرية تلائم طموحات الأفراد والجماعات، وهي الطموحات التي تدهورت بفعل تطور الرأسمالية، إنها تناقض العقلنة الصورية[61]. هنا، لا بد من الإشارة إلى نقطة أساسية، وهي أن الرأسمالية الحديثة لم تظل على ما هي عليه منذ انطلاقتها بثوابتها القيمية الأخلاقية؛ إذ تخلصت الرأسمالية المتقدمة من جميع الحوافز والغايات الأخلاقية والدينية المؤطرة للسلوك الاقتصادي، جاعلة

(61) Brochier, «Rationalité économique,» p. 549.

من النشاط الاقتصادي غاية في حد ذاته. وهنا بدأت العقلنة الاقتصادية تتوطد، معلنة تمايزها من باقي أشكال الاقتصاد التقليدي، من دون استنادها إلى تقويم أخلاقي.

إذا لم تكن الغايات داخل النظام الاقتصادي التقليدي قد تجردت من الأهداف الأخرى غير القابلة للتقسيم الحسابي العقلاني، مثل الدين والأخلاق والتقاليد، فإن خصوصية الإنتاج والسلوك الرأسمالي المتأخر سمحت بربط الغاية بالبحث عن الربح النقدي لا غير، بعيدًا عن أي أهداف وقيم خارجية؛ إذ أصبحت غاية البحث عن الربح النقدي نشاطًا قصديًا ضروريًا، علمًا بأن تطور العلاقات السلعية والنقدية مع تطبيق الحساب هما من العناصر التي ساهمت في إفراز العقلنة الاقتصادية المتقدمة، على حد تعبير غودولييه (M. Godelier).

ستدفع هذه المقدمات فيبر إلى تحديد خصائص النمط الاقتصادي الوحيد الذي سمح بتحقيق العقلنة الأداتية، وهي: **أولًا** الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، بما في ذلك الوسائل المادية والأرض - الآلات - الأجهزة، وهي تسمح بالحساب النقدي؛ **ثانيًا** التبادل النقدي، أو ما يسمى حرية السوق، وهو يدخل في إطار الاقتصاد المؤسساتي؛ **ثالثًا** تقنية عقلانية تتيح مسألة التوقع، سواء في ميدان الإنتاج أو في ميدان تداول السلع؛ **رابعًا** تسويق الاقتصاد، إضافة إلى حقوق عقلانية يمكن رصدها وتقديرها؛ إذ لم تتطلب رأسمالية المقاولة العقلانية قواعد الحساب العقلاني على المستوى التقني للإنتاج فحسب، بل على مستوى القانون والإدارة أيضًا، انطلاقًا من القواعد الصورية. مع ذلك، إذا كان عامل الحساب العقلاني الدقيق ومنطق المحاسبة (comptabilité) قد ساهما في التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر، وتنظيم المؤسسة الرأسمالية عقلانيًا، بهدف الربح داخل سوق منتظمة، فإنه ينبغي ألّا ينسينا عاملًا آخر له أهميته، وهو إحلال الورشة أو المقاولة محل المنزل كخلية للإنتاج، أي فصل العمل المنزلي عن المؤسسة.

3- تفكك الجماعة المنزلية وبداية المقاولة

يرى فيبر أن هناك عوامل داخلية وخارجية ساهمت في تفكك بنية العمل المنزلي، وفي انتقاله إلى مستوى الورشة أو المقاولة. من العوامل الداخلية

اختلاف الحاجات والطاقات في ارتباطها بالصعود الكمي للوسائل الاقتصادية، ومن العوامل الخارجية تفككٌ ناتج من ظهور النظام الضريبي بالفائدة، وما استتبعه من إثقال كاهل الوحدة الإنتاجية المنزلية التي تستهدف تلبية حاجاتها لا غير.

إن ما يستخلصه فيبر هو «التغير الجذري لوظيفة الأسرة التي أصبحت - وبشكل متزايد - غير ملائمة لانضمام الفرد إلى الجماعات المنزلية الكبرى، إذ ما عاد [الفرد] يحظى بالحماية من الأسرة والجماعة القرابية، بل من السلطة السياسية التي تمارس القضاء الإلزامي»[62]. حدث انفصال بيئي بين مجال العمل المشترك والمنزل بل «ما عادت الأسرة وحدة للإنتاج المشترك، وإنما وحدة للاستهلاك المشترك، فضلًا عن تلقّي الفرد تربيته بالكامل، وبشكل متزايد، خارج البيت، والذي تمده بها المؤسسات المختلفة: المدرسة، المكتبات، المسارح، قاعات الحفلات الموسيقية، الأندية، الاجتماعات... الخ؛ إذ ما عاد في إمكانه اعتبار الأسرة حاملًا لتلك القيم الثقافية التي يضعها في خدمته»[63].

فقدت الأسرة مبررات وجودها، وتضاءلت مساحة سيطرتها وحجم تمثيلها لتجمع عقلاني قادر على إدارة الأعمال تلقائيًا، ليتم انتقال الأعمال من مستوى الملكية الخاصة للمشتركين إلى مستوى المؤسسة، إذ ليس من الضرورة أن يكون الشركاء من منزل واحد.

هذا علاوة على الدور الذي أدته العُملة في التفكك الداخلي للتجمع العائلي كمؤسسة اقتصادية، من خلال مساهمة الحساب النقدي في تقويم مساهمات الأعضاء داخل الورشة، وهي مسألة لم تكن متاحة في ظل العمل المنزلي، بسبب غياب خضوع عمل الأفراد للحساب، أو التقويم نتيجة غياب مفهوم الأجرة وارتباط الإنتاج باقتصاد الكفاف فحسب وليس بالتسويق، وهكذا «انهارت الهوية القديمة للمنزل والورشة والمكتب»[64]، وأصبح لكل مجاله وتخصصه، ولا يُعقل إسقاط منطق القرابة على المقاولة أو على العلاقات المهنية التي تفترض التجرد

---

(62) Weber, *Economy and Society*, p. 375.

(63) Ibid., p. 375.

(64) Ibid., p. 379.

من كل علاقة عاطفية؛ فالأهم هو المردودية المعفاة من كل إكراه قرابي أو تدخّل شخصي. يقول فيبر: «تفككت الأسرة وسلطتها بسبب التبادل مع الخارج، وما ترتب عن صعود المقاولة الرأسمالية للمضي قدمًا مع التطور الداخلي للأسرة نحو 'أويكوس' (Oikos) كما سمّاها رودبرتوس (Rodbertus). إنها ليست مجرد أسرة كبيرة، أو أسرة تنتج منتوجاتها الخاصة على اختلافها، الزراعية والصناعية، وإنما هي أسرة سلطوية لأمير سيد إقطاعي، أو أرستقراطي. كما أن حافزها المهيمن ليس الكسب الرأسمالي بل الإشباع المنتظم لحاجات السيد»[65]. يبدو أن هذه الوحدة الإنتاجية ما زالت مرتبطة بتغطية الحاجات، وإن شكلت قفزة في مقابل الجماعة المنزلية. فما هو جديد هذه الوحدة الإنتاجية الكبرى؟

يجيبنا فيبر أن الجديد هو التخلي التدريجي والمستمر عن الربح عبر التبادل، وظهور مفهوم الاستقلالية. إننا أمام إحدى الخصائص الأساسية للرأسمالية الحديثة، متمثلة في اتباع الربح - على حد تعبير شلوشتر - الذي تتعهد به المقاولة، على خلاف الوحدات المنزلية التي توجه اقتصادها نحو إشباع رغبات وتلبية الحاجات المنزلية[66].

هكذا، تجد المقاولة جذورها وأرضيتها التأسيسية في الوحدة الإنتاجية الكبرى «أويكوس»؛ إنها نقطة العبور من الوحدة المنزلية إلى المقاولة الرأسمالية الحديثة؛ إذ باستطاعة رئيس الوحدة الإنتاجية الكبرى أن يكوّن مقاولة كبرى للحِرف، سواء مع عاملين أو مع أقنان، أو بمساعدة عمال مأجورين يخدمون داخل مصنع يمتلكه[67].

تظهر إرهاصات المقاولة الرأسمالية داخل مؤسسة «أويكوس» في كونها تتوفر على رصيد تستغله في استجلاب الدخل مع ارتباطه بالمصلحة والمنفعة

---

(65) Ibid., p. 382,

يُنظر أيضًا: Weber, «The Origins of Industrial Capitalism,» p. 337.

(66) Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, p. 200.

(67) Weber, *Economy and Society*, p. 383.

المباشرة، إضافة إلى ظهور بوادر الإتقان في العمل من خلال قيام رئيس الوحدة الإنتاجية بإعطاء تكوين خاص للمستخدمين بشأن الصناعة الحِرفية المتخصصة، بتوظيف قدراتهم الإبداعية كحرفيين، مع خصم أجر من مدخولهم كتعويض عن عملية تكوينهم هذه.

تلك هي الإرهاصات الكبرى للمقاولة، ومقدمات نشأتها داخل دائرة الوحدة الإنتاجية الكبرى. أما شلوشتر، فعبّر عن عدم اكتمال مفهوم المقاولة لدى فيبر إلا بعد تجمع ثلاثة عوامل أساسية لخّصها في «المعمل أو الورشة؛ الوسائل المادية للإنتاج؛ التدبير أو التسيير داخل المؤسسة»[68]. صحيح أن المنزل الكبير («أويكوس») شكّل نقطة العبور نحو المقاولة، إلا أنه ظل يحمل معه بعض خصائص النظام الإقطاعي المتمثل في سلطة السيد أو الرئيس، وإن تغيرت أشكال العمل واستُحدث مفهوم الأجرة. وهذا استنتاج يدعمه فيبر، مثبتًا «أنه لم تقم الوحدة الإنتاجية الكبرى على مبررات اقتصادية مبنية على تقسيم العمل وتنسيقه، وإنما نشأت انطلاقًا من أوضاع شخصية محضة، متمثلة في امتلاك شخص بمفرده، وبالتراكم، عددًا كبيرًا من العبيد واستثماره لهم. هذا هو التأويل الصحيح لنظرية أويكوس»[69]. ظلت آليات العمل الإقطاعي إذًا موجودة داخل هذه الوحدة الإنتاجية. لذلك، تطلب أمر الانتقال الجذري إلى المقاولة ثلاثة انفصالات ذات أهمية كبرى: «أ) انفصال بين مكان السكنى وورشة العمل، وما استتبعه من انفصال بين الثروة الخاصة ورأس مال المؤسسة أو الشركة؛ ب) انفصال في الحسابات بين إدارة الثروة ذات الأساس النقدي المنزلي، ورأس المال الحسابي القائم على أساس دفتر الحسابات؛ ج) انفصال بين رأس مال المقاولة وثروة فرد أو شخص معيّن، ما يعكس التباعد بين التدبير والتسيير وبين تملّك الوسائل المادية للإنتاج»[70]. ولعل بؤرة اهتمامنا في هذه الانفصالات نزع الصبغة الشخصية عن المال وإلحاقه بالمؤسسة؛ فليس المهم هو تملّك المال أو الوسائل المادية، وإنما اعتماد المقاولة على التسيير، وهي ممارسة تستلزم الفعل العقلاني

(68) Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, p. 200.

(69) Weber, *The Agrarian Sociology*, p. 66.

(70) Schluchter, *Paradoxes of Modernity*, p. 201.

المطابق بين الغايات والوسائل الممكنة والمتاحة، فدرجة العقلنة الصورية داخل المقاولة الرأسمالية مرتبطة في النهاية بدرجة عقلنة رأس مالها الحسابي.

ربما تبدو هذه العناصر في نظر فيبر غير حاسمة إذا ركزنا على مسألة الانفصال وأوليناها عنايتنا، خصوصًا أن افتراق ورشة العمل عن الأسرة تجلت سابقًا في نظام «البازار» كنسق اقتصادي داخل المدينة الإسلامية في الشرق، من خلال التمييز بين القصبة والبازار والسكن؛ لذلك، فإن الجديد - في نظر فيبر - هو هذا النوع من التمايز الكامل في التطور الموازي لنسق القانون؛ إذ «عمل السجل التجاري على إقصاء تبعية التجمع لسلطة الأسرة»[71]. إنها إشارة إلى مدى تأثير العوامل الأخرى (القانونية أو السياسية) المساهمة في عملية العقلنة الاقتصادية، والتي سبقت الإشارة إليها في إطار التحقق التاريخي لمفهوم العقلنة.

يرى زومبارت أنه لم يكن في استطاعة المقاولة التخلص من دائرة ما هو قرابي وتجاوز اقتصاد الكفاف، مع النجاح الهائل الذي حققته في ضوء النظام الرأسمالي الحديث، إلا بعد تموقع المقاول في ثلاثة مجالات حساسة، اقتضتها طبيعة اللعبة الاقتصادية وعملية السعي نحو الربح: المجال **الأول** اتخاذه صبغة المنافِس، وهي القدرة على تصور المخططات، وطول النفس، لتحقيق الهدف، ثم قوة القرار وتحدي العقبات، مع اشتراط مرونة ذهنية وأخلاقية؛ المجال **الثاني** اتخاذه صبغة المنظِّم، وهي القدرة على تجميع عدد كبير من الناس وتنسيق مجهوداتهم من أجل عمل فعال[72]؛ المجال **الثالث** اتخاذه صبغة المفاوِض، وهو يبحث عن مسلك لتصريف منتوجاته، مثل رجل الدولة حين يحاول إبرام اتفاقية، فكلاهما يحتاج إلى روح «التفاوض» عبر النقاش واستحضار الحجج ونقد الاعتراضات، أو الامتناع عن بعض التدخلات[73].

وعلى الرغم من إقرار فيبر بأهمية هذه العناصر الثقافية في تشكيل ذهنية المقاول، وهي عناصر أهملتها التحليلات المادية، فإن الاختلاف يظل قائمًا بين

---

(71) Weber, *Economy and Society*, p. 379.

(72) Sombart, *Le Bourgeois*, p. 55.

(73) Ibid., p. 56.

فيبر وزومبارت في شأن خلفيات تحديد مفهوم المقاولة. وإذا كان زوبمبارت قد جعل الوجه الديني الأخلاقي للمقاولة الرأسمالية انعكاسًا ونتيجة للنظام الرأسمالي، فإننا نجد فيبر يؤكد: «بينما انطلقت أنا من الفرضية المعاكسة»[74]، إذ إن الرأسمالية هي، بدورها، من إنتاج الأخلاق.

هكذا يرى فيبر تطور المقاولة الرأسمالية العقلانية الحديثة شيئًا فشيئًا مع التجمعات الحرفية والأنساق المنزلية الكبرى «أويكوس»، حيث «بدأت المقاولة تستوعب العمال والحرفيين، والفلاحين أيضًا، بالتدريج، وهي ممارسة ساهمت بشكل كبير في تقليص مساحة النسق المنزلي، وكذلك من حيث حجم رأس المال الثابت وانعكاسه على طبيعة الإنتاج»[75].

بهذه العناصر، أُخرجت الممارسة الاقتصادية من منطقها التقليدي المؤطر بالعلاقة القرابية، والانتقال به إلى الممارسة الاقتصادية ذات المنطق العقلاني الحديث الذي تؤطره المؤسسة بعلاقاتها المجردة؛ إذ شجعت هذه العناصر حركة تدخّل الدولة للمحافظة على استقرار النسق الرأسمالي واستمراريته، في موازاة تطور العلوم والتكنولوجيا حينما قامت بنزع ملكية جميع أولئك الذين يتمتعون أو يحتكرون وسائل الإدارة والمال والحرب أيضًا، وهو إجراء تزامن ونمو الاقتصاد الرأسمالي عبر التدرج في نزع ملكية المنتجين المستقلين ذاتيًا؛ «فالرأسمالية لا تنتصر إلا عندما تتماهي مع الدولة، أي عندما تصبح هي الدولة»[76] على حد تعبير بروديل. من ثم، كان هناك تطابق بين الدولة الحديثة والمشروع الرأسمالي باعتبارهما نتاج إجراءات تاريخية مرتبطة بنزع ملكية السلطة الشخصية وتركيز وسائل السيطرة في يد «المؤسسة».

يبقى النقد الجوهري الذي يوجهه هبرماس إلى فيبر، كما تعبّر عنه هذه الطاقة الاستيعابية للنسق الرأسمالي التي قامت بابتلاع جميع مكونات المجتمع الحديث، ابتداء بالأسرة وانتهاء بالدولة كجهاز مهمته حماية هذا النسق لا غير، في

---

(74) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 42، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 193.

(75) Weber, *General Economic History*, p. LVIII.

(76) بروديل، **حركية الرأسمالية**، ص 51.

إطار ما يسمى العقلنة. يقول هبرماس في هذا الصدد: «تميزت هيمنة نمط الإنتاج الرأسمالي في مقابل الأنماط السابقة بشيئين، أ) الآلية الاقتصادية المؤدية إلى امتداد الأنساق الفرعية (sous - système) للنشاطات العقلانية في مقابل الأهداف، ومن جهة أخرى ب) تأسيس مشروعية اقتصادية تسمح لنسق الهيمنة بأن ينسجم مع المقتضيات الجديدة لعقلانية الأنساق الفرعية التي هي في عداد التطور، بمعنى أن جميع أشكال مشروعية الهيمنة يجب أن تخضع لسيرورة الميكانيزمات الاقتصادية، وهذه الطريقة في الانسجام والانضباط هي ما يسميها فيبر العقلنة»[77].

هكذا، يغدو النشاط الاقتصادي باعثًا ومحدِّدًا لعملية عقلنة المجتمع بجميع مرافقه ومجالاته، بل عدلت وظيفة الدولة عن مسارها لتتسم بخاصية سلبية، وليصبح دورها متمثلًا، كما عبّر هبرماس عن ذلك «في الحيلولة دون الأخطار التي تحدق بالنسق الرأسمالي، وأي خلل وظيفي، فهي لا تعمل على تحقيق غايات عملية بقدر ما تعمل فحسب على إيجاد حلول لإشكاليات ذات طابع تقني»[78].

اصطبغت إذًا وظيفة الدولة باللون التقني الخالص، وأقصت كل مضمون تطبيقي، مثل إيجاد حلول لإشكاليات المجتمع، وهي وظيفة كانت تشتغل بها الأنظمة السياسية قبل الرأسمالية. وفيبر تنبه لهذا التحول العميق للرأسمالية، كما ندرك ذلك ونستشفه من النص الذي بين أيدينا، إذ يقول: «عندما صارت النسكية على ما هي عليه، انطلاقًا من خلية الرهبان في الحياة المهنية، وحين بدأت تسيطر على الأخلاقية الدنيوية، وكان ذلك من أجل المساهمة في تشييد العالم المذهل، عالم النسق الاقتصادي الحديث، وهو العالم المرتبط بالشروط التقنية والاقتصادية الخاصة بالإنتاج الآلي الذي يحدد بقوة لا تقاوم نمط حياة الأفراد المولودين في إطار هذه الآلية، وليس أولئك الذين يتعلق بهم الكسب الاقتصادي مباشرةة فحسب؛ فـ«ربما سيبقى عنصرًا محددًا حتى يستنفد آخر طن من الوقود المتحجر». وبحسب رأي باكستر، ينبغي ألّا يُثقِل هَم الثروات الخارجية على

(77) Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Jean-René Ladmiral (trad. et préf.), Collection Les Essais 183 (Paris: Gallimard, 1973), p. 35.

(78) Ibid., p. 43.

كاهل قديسيه، إلا – كمعطف خفيف الوزن يمكن خلعه في أي لحظة – غير أن الحتمية حولت هذا المعطف إلى قفص فولاذ ي»[79].

يكشف هذا النص تطرُّق فيبر إلى العقلنة الاقتصادية، وينبه إلى طبيعة تطوّر هذا النسق الاقتصادي، وما لحقه من تغيير جوهري بعد انسلاخه عن القوة الأخلاقية المؤطرة، حيث عرف تحولًا جذريًا من عامل التحرر إلى عامل العبودية، وذلك بإدماج الحاجات الاقتصادية ووهم الثروات الخارجية داخل نسق مستقل؛ هذه الثروات التي أصبحت غاية في حد ذاتها، لذلك «فُقدت معايير المعنى كلها مع النهاية المطبقة لكل استقلالية ذاتية»[80].

لعل هذه العبودية وهذا التطويع السلبي للأفراد يرجعان في الأساس إلى مدى استناد هذه الرأسمالية إلى ما أسماه هبرماس بتسييس التقنية من جهة، والضغط المؤسساتي المستمر من أجل تطوير إنتاجية العمل بفضل إدخال تقنية جديدة من جهة أخرى. بل إن الأشياء تغيرت، ولا سيما أن التقنية دخلت في علاقة مع تطور العلوم الحديثة وظهور البحث الصناعي مع اندماج العلم والتقنية داخل النسق[81]؛ إذ ظلت العقلنة الاقتصادية مشروطة بالتقدم التكنولوجي والمعرفي، لكن هذا الأخير افترض هو الآخر مصادر اقتصادية وأسسًا علمية؛ ومن ثم، يمكن وضع تماثل بين نمط التراكم المعرفي الثقافي ونمط الإنتاج من خلال الاحتياج إلى فئة معيّنة تكون مستقلة عن جميع الأعمال اليدوية، وهي ما تُعرف بالطبقة التكنوقراطية، حيث «ارتبط الحساب العقلاني للعوامل التقنية في الإنتاج الصناعي بالعلم الحديث، وبالضبط العلوم الطبيعية المؤسسة على الرياضيات والتجارب العقلانية. ولهذا، يظهر أن الشروط الاجتماعية التي ساهمت في مأسسة العلم هي الشروط نفسها التي جعلت المقاولات الرأسمالية تخرج من حيز العلاقات الفيودالية»[82]. هكذا، أصبح العلم/ التقنية بمنزلة القوى الإنتاجية الأساسية التي

(79) فيبر، **الأخلاق البروتستانتية**، ص 148، و Weber, *The Protestant Ethic*, p. 181.

(80) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 185.

(81) Habermas, *La Technique*, p. 43.

(82) Turner, *Max Weber*, p. 77.

أزالت الشروط التطبيقية لنظرية فائض القيمة، باعتبار أن التقدم العلمي والتقني مستقل عن هذه النظرية، التي «لا تستطيع تأطير هذا النمط من الرأسمالية العقلانية المتقدمة، ولا تستطيع أيضًا فهم آليات اشتغالها وطرقه وإعادة إنتاجها». إن هذا الدمج بين مأسسة التقدم العلمي والتقني وقوى الإنتاج هو الذي «أعطى شكلًا يسمح بنسيان ثنائية العمل – التفاعل Travail - interaction أو بتجاوزها»[83]، خصوصا أن مفهوم التفاعل يخضع لمعايير وقواعد قيمية، وأحيانًا أخلاقية.

مع ذلك، يرى فروند أنه لكي يتجاوز فيبر مسألة تعدد أوجه الرأسمالية، ولتأكيد أطروحته وتصوره الإيجابي بشأن العقلنة الاقتصادية، جرى إكساب هذه الروح وحدة شكلية على الأقل، وإن اختلفت باختلاف البلدان والعصور. لذلك، يفضل فيبر الحديث عن روح الرأسمالية عوض الحديث عن الرأسمالية.

لعلنا نجد عند فيبر تفسيرًا لتشبثه هذا بروح الرأسمالية بعيدًا عن جوانبها المظلمة عند تورين الذي يقول: «ظل فيبر يركز باطمئنان على نوع من الرأسمالية بطابعها الزهدي المعْرِض عن الاستهلاك لمصلحة العلم والتعلق العبادي بالعقل الموضوعي. لذلك، ما كان يهم فيبر من هذه الروح هو تلك العلاقة المتينة بين الحداثة والعقلنة، مع إدانة المجتمع الاستهلاكي على الدوام من أجل توفير حماية أفضل لفكرة مجتمع الإنتاج المتمحور حول العمل والتنظيم العقلاني للإنتاج والادخار والتكامل القومي، وهذا ما يفسر النجاح الذي صادفه الكتاب الذي يربط بين البروتستانتية والرأسمالية»[84]. ومع أن فيبر حاول الدفاع عن العقلنة الاقتصادية بإثبات جذورها الأخلاقية الصافية والتبرؤ مما آلت إليه من نظام رأسمالي استعبادي كاسح، فإن هذا لم يمنع من كون النظام الاقتصادي العقلاني الرأسمالي «قد انخرط» بمجرد ازدهاره «في عملية النقد والتفسير والتبرير للأنظمة الاقتصادية الأخرى بادعائه الإطلاقية في عملية التقويم، نظرًا إلى اعتقاده التوافق والتطابق التام مع العقل الطبيعي»[85]، وهو ما جعل النظام الرأسمالي يحاكم

---

(83) Habermas, *La Technique*, p. 44.

(84) ألان تورين، **نقد الحداثة**، أنور مغيث (ترجمة)، المشروع القومي للترجمة 38 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 195.

(85) Maurice Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Petite collection Maspero (Paris: F. Maspero, 1969), p. 192.

المجتمعات ذات الأنماط الاقتصادية المغايرة باللاعقلنة والبدائية، نظرًا إلى انعدام الشروط التي تحدث عنها فيبر، وهي شروط ضرورية للرأسمالية العقلانية، بما في ذلك:

- سوق عمل حرة: حيث العمال المأجورون مبعَدون عن وسائل الإنتاج بسبب بيعهم قوة عملهم للرأسمالي؛

- نسق خاص بتجمع ذاتي يتيح إمكانية مجال يسمح بالتبادل؛

- العملة النقدية بحيث تتيح إمكانية الحساب المتطابق مع التبادل؛

- نسق قانوني عقلاني يضمن استقرار النزاعات الإدارية والتجارية؛

- وجود علم كأساس للتكنولوجيا من أجل مكننة الإنتاج؛

- ثقافة الامتلاك والتحكم في العالم، وهي التي تجد جذورها في الأخلاق البروتستانتية التي صيغت ضد التصورات التقليدية كدعوة للعمل.

هذا مع العلم أن اشتراط هذه المقدمات لتحقق العقلنة الاقتصادية يقتضي الإلمام بجميع أنساق المجتمع الذي نصدر الحكم عليه، سواء النسق الاجتماعي أو القرابي أو الديني أو السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي، ما جعل غودولييه يعتبر أن «ليس هناك عقلنة محض اقتصادية، وإنما عقلنة شاملة، أي عقلنة اجتماعية تاريخية يجب مراعاتها لكي نحاكم المجتمعات الأخرى إذا ما كانت عقلانية أو غير عقلانية»[86]. آنذاك، ومن هذه الرؤية المنهجية الشمولية، يمكن تأويل جميع السلوكات الاقتصادية التي ربما تبدو لنا غير عقلانية، وذلك بإقحامها داخل سياق وظيفتها الاجتماعية، وما تؤديه من عناصر التوازن داخل الجسد الاجتماعي، ومن ثم يمكن أن ننعتها بالسلوك الاقتصادي العقلاني أو اللاعقلاني.

كخلاصة يمكن أن نستشفها من هذا الفصل، يمكن القول إنه إذا كان الاقتصاد والممارسة الاقتصادية بشكلها العقلاني تطابقا مع التصنيف الفيبري لنظرية الفعل

---

(86) Ibid., p. 205.

العقلاني الغائي – حيث وجدت نموذجها في هذا النمط من أنواع الفعل – فإنهما لم يلبثا أن ساهما في عملية تحطيم هذا النموذج العقلاني الغائي. يقول تورين في هذا الصدد: «يفرض انتصار الرأسمالية التخلي عن الصورة العقلانية للإنسان؛ فمن البديهي بالنسبة إلى علماء الاجتماع ومؤرخي الاقتصاد أن إرادة الربح والقوة وأن حروب التنافس على الأسواق والضغوط المفروضة على العمال في مؤسسات الإنتاج لا تكتفي بالبقاء داخل حدود الصورة المطلقة للعقلنة»[87].

ما عاد الاقتصاد العقلاني سوى مقاولة موضوعية تتجسد موضوعيتها في الأثمنة النقدية التي تتحدد انطلاقًا من نظام السوق وداخل صراع المصالح بين الناس، فـ«من دون صراع تنعدم إمكانية الحساب»[88].

هكذا، يصبح الصراع والتنافس أحد العناصر الأساسية للحساب العقلاني الذي هو بمنزلة العمود الفقري للعقلنة الاقتصادية، ما يمثل الوجه الآخر لهذا النمط من العقلنة.

---

(87) تورين، **نقد الحداثة**، ص 187.

(88) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), p. 164.

الفصل السابع

التحقق السياسي للعقلنة

فيما نحن نتقصى آثار تحقق العقلنة اقتصاديًا، لاحظنا مدى تطابق الفعل العقلاني الغائي وتوازنه مع الممارسة الاقتصادية العقلانية؛ ذلك بأن الجذع المشترك بينهما هو الرابط بين تحقيق غايات ووسائلها الملائمة المستندة إلى روح حسابية. وهناك نوع من التكامل بين مقتضيات الإدماج الحسابي للواقع والعقلنة الشمولية، متمثلًا في الرصد التقني لكل شيء وكل فعل داخل نظام المعقولية، والذي يجد نموذجه الأمثل في الرياضيات؛ «فالعقلنة الغائية هي التي تسمح بالحساب مع إمكانية الترقب، لأن لنظامها الداخلي قابلية للحساب، سواء بالمعنى الضيق الكمي للكلمة، كما هي حال الاقتصاد، أو بالمعنى الواسع للكلمة. وهناك ترابطات داخلية أخرى يمكن حسابها، كما هي الحال بالنسبة إلى الحقل السياسي»[1].

إذا كانت هذه حال تحقق العقلنة الاقتصادية، فما هي خصوصيات العقلنة السياسية؟ يُطرح هذا السؤال، مع العلم بأن الفارق بين الممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية هو درجة ارتباط الاقتصاد بإشباع الحاجات كغاية تحدد التنظيم العقلاني للسلوك، في حين أن الممارسة السياسية تتمثل في خاصية

---

(1) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), p. 164.

الهيمنة المنظمة من شخص أو بعض الأشخاص على باقي الناس، وإن كان هذا التمايز لا يتجاوز - في نظر آرون - المستوى النظري بسبب تداخلهما على المستوى الواقعي؛ فالممارسة الاقتصادية تحتاج أحيانًا إلى وسائل القوة ذات البُعد السياسي، أو على العكس، لا يمكن الممارسة السياسية أن تستمر من دون امتلاك الوسائل الضرورية لإشباع الحاجات[2].

صحيح أن الممارسة الاقتصادية هي ممارسة مسالمة، لكنها تحتاج أحيانًا إلى القوة في التعامل، خصوصًا حينما تعتمدها الدولة، وهو شأن الرأسمالية الكاسحة التي غزت أسواق العالم عبر وسائل القوة والهيمنة، ومن ثم لا يمكن الفصل بين كلتا الممارستين من حيث ارتباطهما بعضهما ببعض وحاجة إحداهما إلى الأخرى.

تبقى للممارسة السياسية - كما هي حال النشاط الاقتصادي - خصوصياتها، بما في ذلك خصوصية العقلنة داخل هذا النوع من الممارسة كما طرحها فيبر. فما هي إذًا مقاييس الممارسة السياسية العقلانية ومعاييرها؟ وما هي العناصر والمفاهيم المكوِّنة لهذه العقلنة السياسية؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار البيروقراطية أحد أوجه عقلنة الدولة الحديثة بامتياز؟ وما هي خصوصية الدولة العقلانية الحديثة؟

لعلنا بالإجابة عنها نلمس عناصر إشكالية العقلنة السياسية عند فيبر.

يكاد بعض الباحثين في مجال السوسيولوجيا[3] يُجمع على أن دراسة تحقق العقلنة على المستوى السياسي أيضًا رهين بالبحث في علاقة التوازن بين أنماط الفعل وأنماط السلطة. لكن قبل أن تنطلق بنا قاطرة البحث متحققة من محطات هذه الأطروحة، والتي نعتبرها هدف رحلتنا العلمية في هذا الفصل، لا بد من

---

(2) Raymond Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Bibliothèque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1967), p. 555.

(3) يُنظر: Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996); Michel Lallement, «Histoire des idées sociologiques: Des Origines à Max Weber,» dans: *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Claude-Danièle Échaudemaison (sous la dir.) (Paris: Nathan, [s.d.]); Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987); Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*; Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996).

أن نتوقف هنيهة للإجابة عن السؤال التالي: ما خصائص موضوع الممارسة السياسية؟

أولًا: خصائص السلوك والممارسة السياسية

يجيبنا فيبر بأنها علاقة الهيمنة وارتباطاتها؛ إنها الطاعة بمبرراتها المعيارية التي تحفز خضوع الأشخاص المُهيمَن عليهم مع أنماط المشروعية التي تعطي الصلاحية والصدقية كاملتين للأطراف المهيمنَة؛ فالهيمنة عند فيبر «تستند إلى دوافع الامتثال الأكثر تنوعًا على طول المسار من التعود البسيط إلى الحساب العقلاني المحض للمصلحة؛ إذ ينطوي كل شكل من أشكال الهيمنة على حد أدنى من الالتزام الطوعي، أي المصلحة – بناء على دوافع خفية أو قبول حقيقي – في الطاعة»[4]. ويعطي فيبر أهمية للحوافز، لكونها ترسم أنماط الهيمنة وأشكالها، بحيث لم يجرِ تجاوز هذا المفهوم في أي نظام سياسي، بما في ذلك الأنظمة ذات الأشكال القانونية التعاقدية، مع فارق أساسي بين الطاعة الإكراهية والطاعة الإرادية التي تعرفها المجتمعات الديمقراطية؛ فالنشاط السياسي يتميز بمجموعة من الخصائص، وعلى رأسها ضرورة وجود حدود معينة؛ إذ لا يمكن التحكم في نشاط سياسي من دون وجود أرض تميز تلك الجماعة، وهو ما اصطلح عليه فروند بالفصل بين الداخل والخارج في الممارسة السياسية، ثم قدرة هذا النوع من السلوك والنشاط على ادعاء حق الهيمنة والسيطرة فوق أرض معيّنة، مع إمكان استعمال القوة عند الحاجة، بحيث توظَّف إما داخليًا للحفاظ على الأمن واستقرار الوضع، وإما خارجيًا كالدفاع عن المجتمع ضد العدوان الخارجي. فالنشاط السياسي هو تلك اللعبة التي تحاول باستمرار أن تنشئ علاقات الهيمنة وتنميها وتعيقها وتنقلها وتقلبها.

لنرجع إلى أطروحة التوازن بين أنماط الأفعال وأنماط السلطة لكي نفهم عملية تحقق العقلنة السياسية؛ ففيبر يرى أن هناك ثلاث خصائص للهيمنة:

(4) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 212.

«الخاصية التقليدية المستندة إلى الاعتقاد اليومي في قداسة التقاليد الصالحة لكل زمان، وإلى مشروعية أولئك الذين يمارسون السلطة عبر هذه الوسائل؛ الخاصية الكاريزمية المستندة إلى الخضوع الخارق للصفة المقدسة أو البطولية أو القيمية المثالية والنموذجية لشخص ما؛ الخاصية العقلانية المستندة إلى الاعتقاد في شرعية القوانين والقانون، مع إعطاء توجيهات لأولئك الذين يمارسون الهيمنة عبر هذه الوسائل»[5] (الجدول (7-1)).

الجدول (7-1)

أنماط الهيمنة ومضامين مشروعيتها

أنماط الهيمنة / مضامين مشروعيتها	النمط التقليدي	النمط الكاريزمي	النمط العقلاني
الاعتقاد في قداسة التقاليد	+		
الصفة النموذجية البطولية والمقدسة للشخص		+	
شرعية القوانين والقانون			+

أين تكمن إذًا العلاقة بين تصور فيبر للفعل العقلاني والهيمنة العقلانية السياسية؟ وأين هي عناصر التطابق؟

لا محالة أن هذا سيؤدي بنا إلى الرجوع إلى التصور الفيبري لأنماط الفعل، انطلاقًا من التمييز بين مستويات الفعل: الفعل التقليدي، فالفعل العاطفي، ثم الفعل العقلاني من حيث القيم، وأخيرًا الفعل العقلاني من حيث الغايات. فإذا انتقلنا إلى أنماط الهيمنة، سنجد الشيء نفسه يعبّر عنه آرون بالنموذجية المتوازية[6]. وسنلحظ أن السلطة أو الهيمنة ذات الخاصية التقليدية توازي الفعل التقليدي، في حين أن السلطة الكاريزمية نجدها توازي الفعل الوجداني، وأخيرًا السلطة العقلانية التي

---

(5) Ibid., p. 215.

(6) Aron, *Les Etapes de la pensée sociologique*, p. 559.

توازي الفعل العقلاني الغائي مع بقاء الفعل العقلاني القيمي بلا مقابل يطابقه في نمط السلطة. ولعلنا نجد عند آرون مبررًا؛ ذلك أنه إذا كانت الهيمنة العقلانية تلائم الفعل العقلاني الغائي، وهذا هو النمط الخالص للهيمنة الشرعية المتجسدة في البيروقراطية، إذ يحضر مرة أخرى التصور الفيبري الغائي في تحقق العقلنة لكن هذه المرة داخل السلطة السياسية، فإن لدى فيبر غائية واضحة تتبدى من خلال تصنيفه أنماط السيادة، معتبرًا إياها تحققًا في إطار تراتبية معينة تشكل العقلانية الغربية، تجسيدًا لتطورها الأرفع والأشمل (الجدول (7-2)).

الجدول (7-2)

توازي أنماط الهيمنة مع أنماط الفعل في علاقتها بالنموذج المثالي سلبًا أو إيجابًا

أنماط الهيمنة	نمط الهيمنة التقليدي	نمط الهيمنة الكاريزمي		نمط الهيمنة العقلاني
أنماط الفعل	الفعل التقليدي	الفعل الوجداني	الفعل العقلاني القيمي	الفعل العقلاني الغائي
النموذج المثالي	-	-		+

مع ذلك، يرى راينو أن ما يهمنا حينما ندرس تحقق العقلنة على المستوى السياسي هو «تبيان التصور الفيبري لعلاقة السلطة والسيادة ذات المشروعية، وذلك بإبراز المستوى العقلاني الذي وصلت إليه، وكيف يفهم الأشخاص المحكومون العلاقة التي تربطهم بالفئة التي تحكمهم»[7]، خصوصًا أن هناك رباطًا وثيقًا بين أنماط السيادة وأنماط الفعل؛ فلكل فعل إنساني معنى وأهداف ومقاصد يضفيها عليه الفاعل إلى أن يصل إلى أعلى مستويات العقلانية أي الفعل العقلاني الغائي، ليصبح السؤال كيف تتحقق المشروعية العقلانية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من توضيحات أساسية. يرى راينو أن «مسألة المشروعية داخل السوسيولوجيا الفيبرية تنضاف إلى الإشكالية المركزية

---

(7) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 162.

داخل الفلسفة السياسية الحديثة، وذلك عبر السؤال التالي: كيف نمر من القوة إلى القانون؟ كيف تصبح الطاعة واجبًا؟ ما الشروط الذاتية الضرورية التي تقود إلى الاعتراف بمشروعية قوة ما؟...»[8]؛ فكما عبّر فيبر: «في الحياة اليومية، العلاقات محكومة مثل الأخريات بالعرف والحساب المادي للمصلحة، إلا أن العرف والمصلحة الشخصية والدوافع العاطفية المحضة والمثالية للتضامن لا تشكل أساسًا موثوقًا كافيًا لهيمنة معيّنة. طبعًا، هناك عنصر آخر ينضاف، وهو الاعتقاد في المشروعية»[9]. إن الاعتقاد في مشروعية الفئات الحاكمة يختلف باختلاف المراحل التاريخية، ولعل أوج هذا الاعتقاد تمثل في الحضارة الغربية التي تعتبر دولة القانون أحد إفرازات العقلنة السياسية بامتياز.

ثانيًا: أنماط المشروعية داخل الهيمنة السياسية

يبدو لزامًا تفكيك طبيعة هذه الأنماط التي تمثل أنواع المشروعية وأصنافها حتى نستطيع الإمساك بعناصر العقلنة السياسة كما تصورها فيبر.

1- نمط الهيمنة التقليدية

يرى فيبر أن اسم الهيمنة التقليدية يطلَق إذا كانت المشروعية تعتمد على صفة القداسة التي تنتقل عبر عنصر الزمن.

إن من يمتلك السلطة داخل هذا النمط من الهيمنة يسمّى سيدًا وليس رئيسًا بالمنطق المعاصر، كما إن التسيير الإداري لا يتوفر على موظفين وإنما على خدم، هم أدوات وليسوا أعضاء. كما أن الطاعة تكون للأشخاص أو الشخص وليس للقوانين؛ فالحاكم أو السيد داخل هذا النمط من الحكم يمكن أن يعدل من أحكامه بفضل هدايا أو عطاءات الخاضعين له، وبالتالي تخضع تصرفاته لِما يُعرف بالمادية الأخلاقية، كالعدالة مثلًا، أو الفرص النفعية، لا كما هي الحال داخل نمط الهيمنة الشرعية، حيث هناك مبادئ صورية، «إذ يستحيل داخل النمط الخالص

---

(8) Ibid., p. 164.

(9) Weber, *Economy and Society*, p. 213.

للسلطة التقليدية إنشاء قانون أو سلطة إدارية من طريق التشريع، فالشرعية يجري إضفاؤها على القواعد المتجددة بادعاء صلاحيتها في الزمن، لكن اعتُرف بها الآن فحسب، عبر الحكمة»[10].

تصبح الهيمنة التقليدية إذًا هي الخضوع للشخص الذي يمتلك السلطة المتمثلة في التقاليد؛ فالمعايير التي يُعتمد عليها داخل هذا النمط في قبول الأشخاص تتحدد انطلاقًا من معيار العلاقة القرابية (أعضاء من الأسرة، عبيد، أقنان، خدم، زُبُن)، وهو ما يسمّى النمط الباتريمونيالي الأبوي، وفي بعض الأحيان يكون المعيار خارجيًا كعلاقة الثقة ورباط الإخلاص الذي يوحد جميع أولئك الذين ينضوون تحت مشروعية السيد.

يرى فيبر أن هذا النمط من التوجيه الإداري للهيمنة التقليدية يفتقد كلًّا من الكفاءة المحددة انطلاقًا من قاعدة موضوعية؛ التراتب العقلاني الممأسس؛ نظام يخص التعيين والترقية؛ التدريب التقني كمطلب منتظم؛ رواتب ثابتة (في الغالب)، في حالة ما يتم دفع المال[11].

وبدل المؤهلات المبدئية والكفاءة المقتدرة، نجد منطق الولاء، ونلاحظ غياب التكوين العقلاني المتخصص كما هي حال نمط الإدارة المعاصرة.

السلطة التقليدية إذًا تعبير عن شكل من السيطرة داخل مجتمعات تغلب عليها «شخصنة» العلاقات في كل شيء؛ فالسيطرة مباشرة من جهة، وقسرية (Coercive) من جهة أخرى، بحيث لا تهدف سوى إلى إشباع الحاجات الطبيعية. وبهذا يتضح جليًا الغياب التام لجميع أشكال التقويم العقلاني داخل هذا النمط التقليدي، في إطار عملية الخضوع بقدر استناده إلى قداسة الماضي. كما أن توزيع السلطات والخدمات ينبعث من طبيعة العلاقات الشخصية والذاتية أكثر من استناده إلى تقويمات موضوعية غير شخصية، وذلك عبر تدخّل عنصر القرابة

---

(10) Ibid., p. 227.

(11) Ibid., p. 229.

في انتقاء الأشخاص المؤهلين لممارسة السلطة، فالمناصب تمنح عطفًا وامتيازًا وليس استحقاقًا.

هذه إذًا خصوصية السلطة التقليدية، التي تستمد شرعيتها من قداسة التقاليد والأعراف، ومن جميع أولئك الذين يمارسون السلطة عبرها.

2- نمط الهيمنة الكاريزمية

يعتمد هذا النمط في ممارسة السلطة على الخصائص المقدسة والبطولية لشخص ما. ويقصد فيبر بالكاريزما تلك الخاصية الخارقة ذات المؤهلات فوق الطبيعية، أو فوق الإنسانية أو خارج الحياة اليومية، إلى حد اعتبار صاحبها مبعوثًا مسخرًا من الله، ونكون بصدد شخصية كاريزمية متى اتسمت بهذه الخاصيات المذكورة. لكن كيف هي طبيعة المشروعية داخل هذا النمط؟

ترتبط المشروعية بنوع من الثقة في الزعيم، مع الانقياد له؛ فهذا الصنف من المشروعية يتمثل في «واجب» الإيمان بهذا الشخص عبر التحمس له وعقد الأمل عليه؛ فهو تارة منقذ الأمة ومخلّصها، وتارة أخرى راعيها. ولذلك، ارتبط صعود بعض الأشخاص الكاريزميين إلى السلطة بمدى قدرتهم على تخليص مجتمعاتهم من الضياع أو الهجمات، وبقيادة شعوبهم نحو بر الأمان.

كما أن غياب السمات الكاريزمية، سلطة أكانت أم خوارق بطولية، من جهة الحاكم، مع انعدام الطمأنينة ورغد العيش من جهة المحكوم، يجعلها مهدَّدة بالفقدان والضياع، لغياب مبررات وجودها، ما يزيل عنها صفة «ابن السماء» التي ألبستها.

لمّا كانت جماعة الهيمنة مؤسسة على العواطف، انعدم الجهاز الوظيفي ذو التكوين المعرفي المتخصص؛ فاصطفاء الشخص لا يخضع لمنطق الوضع أو المكانة أو الوظيفة بقدر ما يرجع إلى مؤهلاته الكاريزمية وقدراته التأثيرية في باقي أفراد المجتمع. ويتميز هذا النوع من السلطة بانعدام التعيين أو تحديد المهمة؛ إنه مجرد صيحة تخضع لإلهامات الزعيم، فلا يوجد نسق متراتب بقدر ما يوجد التدخل المطلق للزعيم تغيب معه جميع أشكال مأسسة السلطة، لتظل محصورة

في حدود مصلحة هذا الشخص الكاريزمي؛ فـ «ليس هناك قواعد، كما أنه ليس هناك وضع قانوني مجرد، فالأحكام القانونية تجد أصلها في الأحكام الإلهية لكل سلطة وهيمنة كاريزمية: 'إنه مكتوب، لقد قلتها لكم'»[12].

تتمثل مشروعية الكاريزما في تأكيدات الخوارق التي يقوم بها في فترة حكمه وهيمنته؛ ذلك أنه بزوالها تزول حدة سيطرته، كذلك اعتماده على الدعاية وقدرته على تحفيز الجماعة وتحريكها ولمِّ شملها؛ فالطاعة للزعيم مقترنة بعوامل وجدانية، والتاريخ حافل بهؤلاء الزعماء الكاريزميين تارةً كأنبياء، وطورًا كملوك أو قيادات أو زعامات روحية أو دكتاتوريين.

تلك هي مكونات كلٍّ من السلطتين التقليدية والكاريزمية وخصوصيتها؛ إذ إن أشكال السيطرة لا تتجاوز الإطار الشخصي المتمثل في منطق الولاءات والاعتقادات في الرموز وقدسية التقاليد، وهما بطبيعة الحال لا يخرجان عن الخصائص اللاعقلانية للفعل التقليدي، إنه نشاط يخضع في معظمه للتقاليد وعادات الحياة. وكما أشرنا سابقًا، فإن هذا النمط من الفعل هو بمنزلة رد مباشر للمؤثرات الاعتيادية التي تقوده وتوجهه، إذ تأخذ الشرعية التقليدية مكانها داخل النسق الفيبري بسبب تلك القوة الاعتيادية للأفعال اليومية التي أصبح الناس معتادين عليها.

أما نمط السلطة الكاريزمية، فسيجد تفسيراته في طبيعة الفعل الوجداني العاطفي وخصائصه؛ إنه حصيلة تلك المواقف والحالات الوجدانية، لارتباطه بالوضعية الإحساسية للفاعل. ويبدو إذًا أن أشكال الهيمنة توازي سيرورة هذه الأفعال بانطلاقتها مما هو سالب لاعقلاني إلى ما هو موجب عقلاني.

على هذا الأساس، إذا كان الفعل العقلاني الغائي أعلى مرتبة داخل سيرورة الأفعال الإنسانية، فإن نمط الهيمنة العقلانية، وبطريقة موازية، تُعتبر أوج أنماط الهيمنة التي عرفتها المجتمعات البشرية على حد تعبير فيبر؛ لذلك، لا نستبعد صحة تطابق تصوره لنظرية الأفعال مع أنماط المشروعية داخل الممارسة السياسية.

---

(12) Ibid., p. 243.

3- نمط الهيمنة العقلانية أو عقلنة السلطة

يرتكز هذا النوع من الهيمنة على الإيمان التام بالصحة القانونية للأنظمة الموضوعية عقلانيًا، وبشرعية القادة المعنيين وفقًا للقانون، حيث تكمن عقلنة هذا النمط من الهيمنة في صلاحية التصورات المرتبطة به والمتمثلة سواء في القانون أو في طبيعة الطاعة في داخله أو المقولات التي يستند إليها.

إن عناصر تجليات هذه العقلنة السياسية هي قانونيتها ولاشخصيتها، وفي هذا المجال يقول فيبر: «حينما يصبح القانون مؤسسًا بطريقة عقلانية، سواء عبر الميثاق أو عبر التفويض، فإنه يوجه إما إلى عقلنة القيم وإما إلى عقلنة الغايات، أو إليهما معًا، وذلك عبر متابعة الجماعة لكل هؤلاء الذين يدخلون في علاقات بحكم طبيعة المجال الترابي»[13]. يزيد فروند في توضيح هذا النص بقوله «أن كل قانون، سواء كان موضوعًا بالاتفاق أو ممنوحًا، يصلح بموجب إجراءات عقلانية غائيًا أو قيميًا أو الاثنين معًا؛ إذ يشكل مجموع القواعد القانونية طائفة مجردة من الأنظمة التقنية أو الضوابط، على أساس أن تقوم العدالة بتطبيق تلك القواعد على الحالات الخاصة، في حين أن هدف الإدارة هو حماية المصالح ضمن نطاق القواعد القانونية»[14].

إن طبيعة القانون في حد ذاته، وكما يعرّفه فيبر، هو نسق مغلق أو نظام من القواعد المجردة التي تقررت عن وعي وقصد، حيث تطبق مع المراقبة العقلانية للمصالح، وانطلاقًا من المبادئ العامة المحددة.

من ثم، يميز فيبر بين مفهوم العُرف (convention) ومفهوم القانون (droit):

«أ) يكون العُرف مضمونًا خارجيًا، من حيث احتمال أن الانحراف عنه يؤدي الى ردة فعل استنكارية، عامة نسبيًا وبارزة عمليًا؛ ب) يكون القانون مضمونًا

---

(13) Ibid., p. 217.

(14) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 112.

خارجيًا من حيث احتمال إمكان تطبيق إكراه مادي نفسي من طاقم بشري لأجل تحقيق الامتثال أو الانتقام جراء انتهاك»[15]. وتغيب القرابة - في نظر فيبر - عن الطاقم أو الجهاز الذي يسهر على تطبيق القانون، كما لا تقوى أي سلطة على فرضه باستثناء الدولة.

لذلك، فإن طبيعة العقلنة ومعيارها هما داخل هذا الصنف من الهيمنة القانونية، كون الطاعة ليست مرتبطة بالأشخاص. كما أن الولاء ليس للأعراف والتقاليد بقدر ما هو خضوع للقوانين المجردة، ولا يستثنى القائد أو الرئيس، فهو الآخر ملزم باحترام القانون بتوجيه نشاطه تبعًا لذلك.

تغدو مفاهيم الطاعة داخل هذا النمط العقلاني موجَّهة نحو القانون لا نحو الأشخاص؛ فالمواطن ملزَم بالخضوع للشروط التي ينص عليها القانون، ذلك أن «الهيمنة القانونية تحتاج إلى عمل متواصل تؤديه وظائف حكومية، كما يقوم بتطبيق هذه القواعد والأنظمة طاقم من الموظفين المؤهلين؛ إذ إنهم لا يملكون مناصبهم ولا وسائل الإدارة، بقدر ما يتولى القانون مهمة حمايتهم في ممارسة إجراءاتهم الإدارية التي تقوم على مبدأ الملفات الواجب حفظها، حيث إن القرارات والمذكرات الرسمية كلها تخضع للكتابة عوض أن تكون شفاهية»[16].

ما هي إذًا المقولات الأساسية للهيمنة العقلانية؟

على عكس طبيعة العلاقة التي تحدد الفاعلين السياسيين داخل نمط الهيمنة التقليدية والكاريزمية داخل منطق الولاءات الشخصية والعلاقات القرابية، فإننا نجد نشاطات الوظائف العمومية داخل الهيمنة العقلانية ترتبط بمجموعة من القواعد هي: الإتقان؛ مجموعة من الواجبات المحدَّدة موضوعيًا والموزعة تنفيذيًا؛ وسائل الزجر وفرضيات تطبيقها. هذا كله لأن النشاطات المنظَّمة هذه هي ما يشكل سلطة المؤسسة.

---

(15) Weber, *Economy and Society*, p. 34.

(16) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 112.

ثالثًا: العقلنة السياسية، نموذج الدولة الحديثة

يحيلنا مفهوم المؤسسة إلى أحد المظاهر التاريخية للسياسة المرتبطة بحركة العقلنة، إذ شكلت عقلنة السياسي داخل عنصر الإرادة، فأصبحت الدولة هي التعبير عن هذه العقلنة من جهة وموضوعها من جهة أخرى، داخل منطق أنطولوجي - سياسي، حيث جعلت إرادة المعقولية عاملًا لرغبة التفوق والاستعلاء التي تضمن خضوع جميع الميكانيزمات الاندفاعية داخل وحدة الذات المشرعة[17]؛ فالدولة الحديثة تفترض نموًا بالغ التقدم، لعل أبرز مظاهره هو الطابع الفكري بنزع الطابع السحري عن العلاقات الاجتماعية كافة، إذ ما عادت سيطرة الإنسان على الإنسان تتخذ طابعًا شخصيًا مباشرًا عبر الإكراه والعنف، وإنما يسري هذا العنف والقسر الإجباري بطريقة غير شخصية؛ فالسلطة تخوَّل للقانون وللممارسة الشرعية المتمثلة في العقل الصوري.

نحن إذًا أمام عملية عقلنة متكاملة، فهذا الصنف من الدولة مطابق لنمط المجتمع الرأسمالي البرجوازي. بعبارة أخرى، نحن بإزاء عقلنة سياسية مطابقة لعقلنة اقتصادية، لكن إلى أي حد تُعتبر الدولة الحديثة تجسيدًا للعقلنة السياسية؟ وأي دولة يقصد بها فيبر هذه العقلنة؟

يقول فيبر: «الدولة الحديثة هي تجمّع مهيمن ذو طابع دستوري حاول بنجاح، ضمن حدود جغرافية، احتكار العنف الفيزيقي الشرعي كوسيلة للسيطرة، ولهذا الهدف جمع بين أيدي الحكام وسائل الإدارة المالية كافة، ما يعني أنه انتزع ملكيتها من أيدي جميع الموظفين الذين كانوا، وفقًا لمبدأ الدولة، يتصرفون بها في ما مضى باعتبارها حقهم الخاص، وأحل نفسه محلهم حتى في قمة المراتبية...»[18].

إذا كانت مفاهيم الشرعية والقانون والتراضي تشكّل عناصر العقلنة

---

(17) Jean Marie Vaysse, "Etat et rationalité: Mathesis Universalis et Problématique du politique," *Revue des sciences humaines*, vol. 89, no. 213 (Janvier-Mars 1989), p. 54.

(18) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 52، و Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 78.

غير المادية، أي المعنوية، فإن الدولة هي التعبير المادي عن هذه العقلنة؛ فهي بحسب تعريف فيبر «تلك البنية أو التجمع السياسي الذي يدعي بنجاح احتكار الإكراه المادي المشروع»[19]، إضافة إلى العناصر المواكبة لها من عقلنة للقانون، وتخصص السلطتين التشريعية والتنفيذية والأمن مع إدارة عقلانية، وأنظمة مرتبطة بميادين عدة، كالصحة والتعليم والتربية والثقافة، وكذلك امتلاكها القوة العسكرية.

تلك هي العناصر المادية لتحقُّق العقلنة السياسية، وربما تجد أن جلها أو بعضها قد تحقق في المجتمعات السياسية القديمة قبل الدولة العقلانية الحديثة، وربما يكون هناك تشابه، إلا أن الجديد الذي يمثل عنصر العقلنة داخل الدولة المعاصرة هو عقلانيتها بفعل تخصيص الأشخاص الحكوميين الإداريين، وأيضًا تلك الأحزاب السياسية الكبرى؛ فالدولة الحديثة تعني إلغاء الدولة الإقطاعية والأميرية، مع ترسيمها عبر حدود ترابية تمارس فيه عنفًا مشروعًا، إذ بفضل سيرورة تعميم احتكار العنف، يبرز محترفو السياسة ويظهرون. وهنا يلاحظ فيبر أن نزع الملكية الخاصة ساير باطراد تطور المقاولة الرأسمالية، فيقول في هذا المجال: «ينطلق تطور الدولة الحديثة في مكان ما من إرادة الأمير في انتزاع القوى 'الخاصة' المستقلة التي تمسك إلى جانبه بالسلطة الإدارية، أي جميع مالكي وسائل الإدارة والوسائل العسكرية والمالية، وجميع أنواع الثروات التي يمكن استخدامها سياسيًا. وتتم هذه العملية ضمن سياق مواز تمامًا لتطور المشروعات الرأسمالية التي تنتزع ملكية المنتخبين المستقلين شيئًا فشيئًا»[20]؛ فالسلطة تتمتع في الدولة الحديثة بحيازة وسائل الإدارة السياسية، بتجميعها في قبضة واحدة لا يمتلك معها أي موظف المال الذي ينفقه أو المخزونات والآلات التي يتصرف بها.

نجحت الدولة الحديثة - وهذا له أهمية بالغة من حيث المفاهيم - في فصل الإداريين والموظفين والعاملين عن وسائل الإدارة، وما نجم عنه من عملية التخصص وامتهان الوظائف «الدولاتية»؛ فظهور نمط من الوظائف - الوظيفة

(19) فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ص 106.

(20) فيبر، **رجل العلم**، ص 51-52، و Weber, «Politics as a Vocation,» p. 82.

السياسية – مرتبط بتشكل الدولة كمقاولة، وهذا ما سنتعرض له في إطار مفهوم البيروقراطية؛ فالدولة العقلانية هي التي تجعل السياسة مهنة، وترهن النجاح فيها بكفاءة الموظفين واستحقاقهم علمًا بأصولهم المختلفة وانتماءاتهم المتعددة. بهذا تصبح الدولة الحديثة مسيَّرة من طرف هؤلاء الاختصاصيين، وهو ما عبّر عنه فيبر كالتالي: «إن التقسيم الفاصل بين الغايات والوسائل الذي يتيح دينامية وبرجماتية [براغماتية] وفعالية بنية التبادل الاجتماعي، هو ما يؤدي عبر إدارة السلطة إلى الفصل بين السياسة والاستخدام الشرعي للعنف وبين الوسائل الأخرى التي تحددها البيروقراطية. إن إدارة القانون وممارسة المسؤولية والسلطة تتم [تتمان] على أيدي أجهزة منفصلة تتكون من العاملين السياسيين والموظفين المتخصصين الذين يملكون الوسائل التقنية للإدارة العقلانية»[21].

يكشف هذا النص، ولأول مرة، بروز مفهوم خدمة الدولة، وهذا لا يعني أنه لم يكن ثمة خدام للدولة، لكن مع الدولة العقلانية الحديثة، أصبحنا أمام فئة من المواطنين هي كلها في خدمة الدولة.

تبرز فكرة نزع الطابع السحري عن العالم في تخطينا كل سلطة خارقة أو فوق طبيعية يمكن أن تختص بها الشخصيات الخارقة أو أن تنفرد بها، أو تلك التي تتمتع بصلاحيات أسطورية، بل إننا أمام مهمة يمكن أن يمارسها جميع أفراد المجتمع، مع ضرورة استيفاء شروط الكفاءة والأهلية. بعبارة أخرى أصبحت مسألة السلطة مسألة دنيوية محضة، وهذا في ما يخص الوجه الأول لمفهوم نزع الطابع السحري عن العالم داخل الممارسة السياسية. أما الوجه الثاني، فيتمثل في الطابع اللاشخصي لعمل هؤلاء الموظفين الذين يعتمدون على مفاهيم تقنية خاصة بالوظائف التي يمارسونها. إن هذا الطابع اللاشخصي يجعل من الموظفين شريحة اجتماعية تجسد القوة المادية للدولة المهيمنة على النظام الاجتماعي؛ فتمركُز السلطة الذي يميز الدولة الحديثة، وخاصة الدولة الديمقراطية – البرلمانية، يسمح بالفصل الكامل والوظيفي فصلًا تامًا بين مختلف الأدوات الإدارية للسلطة والسلطة نفسها مجسَّدة في شخص الرئيس.

---

(21) توني نيجري، «ماكس فيبر مكتشف العبث في العصر الحديث»، مجلة **المنار**، العدد 26–27 (شباط/ فبراير – آذار/ مارس 1987)، ص 155.

بناء عليه، تحتاج الدولة العقلانية الحديثة - بحسب نظر فيبر - في أثناء اختيارها الكفاءات إلى مستويين أو معيارين: معيار المعارف التقنية ومعيار المسؤولية؛ فالموظف مسؤول عن أفعاله، وشرف نزاهته تحدده قدراته وأهليته في تنفيذ أمر إداري بوعي، وتحت مسؤولية السلطة العليا للقوانين.

إنها إذًا خصائص الدولة العقلانية الحديثة التي تلتقي مع طبيعة الدولة الدستورية، تلك التي ألفى فيبر فيها أن اختياراتها وقراراتها مطابقة للقانون.

وهكذا، نغدو مع دولة حديثة ذات عقلانية شاملة وقارة تتقدم بلا توقف، وتنتشر في جميع الاتجاهات، وتغزو مجالًا بعد مجال وتحدد الأهداف الجزئية، كما أنها تشكل المنطق الباطني لكل ممارسة ونظر. إنها تتويج مخاض ونقطة التقاء سيرورة التاريخ الكلي للغرب، ولذلك كانت الدولة العقلانية، كما سبق أن عبّرنا، هي التعبير والموضوع في الآن ذاته، وعصارة عملية العقلنة بجميع أشكالها وأدواتها.

تفرض علينا هذه الخلاصات بعض التساؤلات، من قبيل: ما هي أوجه التماثل أو التمايز بين أطروحة فيبر وتصوره للدولة العقلانية والتصور الهيغلي لعقلنة الدولة؟

لعلنا نجد الجواب عند الباحثة كوليو - تيلين في كتابها *Le Désenchantement de l'État* (**نزع الطابع السحري عن الدولة**)، ولربما صدح عنوان المؤلف بالرد عن هذا السؤال؛ فلو عنى نزع الطابع السحري عن العالم، من جانب، إقصاء أي تأويل سحري وأسطوري للعالم، فلا ريب أنه سيدل من جانب آخر على انعدام المعنى، لتكون الدولة هي الأخرى عديمة المعنى، لأنها ليست غاية ولا تحمل مضامين هذه الغاية، إنها الوجه السالب لهذا العقل، إنها وسيلة وأداة للهيمنة، فهي لم تتخل عن وظيفتها الأولى التي هي السيطرة، وهذا يختلف عن أطروحة (فلسفة التاريخ) عند هيغل والتي ترى أن للتاريخ معنًى ومقصدًا في أثناء سيرورته، تلك التي تحدد إطلاقيتها في الدولة، في حين أن فيبر «لا يعطي هذه الدولة أي غاية ولا يربطها بأي هدف سام؛ إذ إن معقوليتها لا تتحقق وظيفيًا مقارنةً بالغايات الأخلاقية التي

تتجسد وتتحقق تاريخيًا وموضوعيًا، ولكنها مجرد شكل من أشكال الهيمنة»[22]. لذلك اقترن مفهوم نزع الطابع السحري عن العالم بالدولة العقلانية الحديثة من حيث هي عديمة المعنى ومن دون دلالات، في حين يجد التصور الهيغلي هذه الدولة تجليًا للعقل المطلق لكونها غاية أخلاقية تمثل سيرورة التنشئة العامة وحقيقتها؛ إنها حقيقة المجتمع المدني والأسرة، لذلك يمكن توفير الحقوق بشكل موضوعي داخل دائرة الدولة.

بالنتيجة، يتوحد فيبر وهيغل في ما يخص اعتبار الدولة تجسيدًا للعقل، ويظل الاختلاف قائمًا بينهما في ما يخص زوايا هذا التجسيد وهذا التحقق، فبينما يزعم هيغل أنه غاية، لا يستطيع فيبر إلا أن يتصوره وسيلة.

تكمن الحداثة السياسية إذًا في هذين البُعدين المترابطين للفعل السياسي للدولة، وهما الشرعية والعقلنة والشرعية والفعالية؛ إنهما بُعدان أساسيان للدولة الدستورية الديمقراطية، فالخاصية الأولى مرتبطة بماهيتها المجردة الصورية، في حين أن الخاصية الثانية تمثل الخصائص العامة لتجسيداتها الظواهرية؛ بناء عليه، فإن «العقلنة السياسية والقرار الفعال هما ذانك اللذان يُخضعان، بشكل مطابق وفي الفرصة الملائمة، الوسائل للغايات. إن القرار محسوب من حيث العقلنة، فالبنية السياسية الإدارية تسمح باتخاذ القرار من الطبيعة نفسها، أو على الأصح هي موجهة نحو ذلك، وغاية الدولة الحديثة هي إنتاج أفعال عقلانية وأن تفعل عقلانيًا لسببين: 1- اتخاذ قرارات سليمة ملائمة، 2- فعالة بشكل مطابق لغايات كل جماعة تاريخية كي تحيا وتحافظ على ذاتها»[23].

ذلك هو التصور الفيبري لمفهوم الدولة العقلانية الحديثة؛ إنها تفترض تجاوز جميع السلطات التي لا يستطيع الفرد أن يراقبها ويتحكم فيها، وإنما عليه أن يقبلها بالإيمان والاعتقاد في الخصائص المتفردة للتقاليد أو للزعيم، وما ينجم عنهما من منطق الولاء والانقياد إلى مستوى القداسة. لكن مع العقلنة السياسية

---

(22) مقابلة مع كوليو – تيلين، في: *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 280.

(23) Gérard Mairet, «Le Démagogue: L'état moderne, La Démocratie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 145.

المتمثلة في الدولة الحديثة، أصبحت العلاقة بين الحكام والمحكومين يطبعها التجريد، حيث تمارس الوساطة بين الفرد والدولة من خلال فعل السيطرة.

ما هي إذًا مقتضيات هذه الوساطة؟ وما هي خصوصياتها؟ وأين تكمن العناصر العقلانية داخل هذه الوساطة؟

رابعًا: عقلنة الدولة الحديثة، نموذج البيروقراطية

حينما نتكلم عن الوساطة، فإننا نقصد بذلك إحدى الأدوات التي من خلالها تمارس الدولة الحديثة سيطرتها بشكل عقلاني، إنه الجهاز البيروقراطي.

ما هي مكونات البيروقراطية؟ وأين تتجلى خصوصيات العقلنة داخل هذا الجهاز؟ ولماذا يعتبر فيبر الإدارة البيروقراطية أحد أصول الدولة الغربية الحديثة؟

يرى فيبر أن الهيمنة الأكثر صفاء هي الهيمنة عبر وسيلة التوجيه الإداري البيروقراطي؛ فالرئيس ربما يكون منتخبًا أو متحكمًا أو مستخلفًا، ولكن ما يحسم في هذا كله هو كفاءته؛ فهو يبرز من دون مميزات شخصية، وهو فرد في دولة تتكون من مواطنين لا يختلف أحدهم عن الآخر. والمنطق الذي يعم شمولية التوجيه الإداري هو نمط الأفراد الموظفين[24].

من هذا المنطلق تصاغ معايير هذا النمط كالتالي:

– وجود دوائر محددة من حيث الاختصاصات، وهي معيَّنة بدقة من القوانين والأنظمة، والوظائف مقسمة وموزعة بوضوح، وكذلك صلاحيات القرارات الضرورية لإتمام المهمات المتعلقة بها.

– حماية الموظفين في ممارسة وظائفهم بموجب قانون خاص، بحيث يصير المرء موظفًا مدى العمر، فخدمة الدولة مهنة رئيسة وليست عملًا ثانويًا ينضاف إلى مهمات أخرى.

---

(24) Weber, *Economy and Society*, pp. 224-225.

- تسلسل المناصب، ما يعني أن الجهاز الإداري قوي البناء ومؤلف من دوائر ثانوية ومراكز قيادية، مع إمكانية الاعتراض من السلطة الأولية إلى السلطة العليا.

- يتم اختيار الموظفين بناء على مباريات وامتحانات أو شهادات؛ ذلك أن الامتحان هو ما يضمن ويشهد بكفاءة هذا الموظف وأهليته، ما يتطلب إعدادًا متخصصًا لدى المرشحين، وفي حالة الاختيار يكون على أساس التزام تعاقدي.

- المكافأة المنتظمة للموظف على شكل أجر محدد ومعاش تعاقدي عندما يترك خدمة الدولة، كما أن الرواتب متدرجة تبعًا للتسلسل الإداري الداخلي وأهمية المسؤوليات، أي في إطار ما سمّاه فيبر «الأجر من مبدأ التطابق مع الموقع».

- حق السلطة في مراقبة عمل مأموريها عبر إنشاء مجلس تأديبي عند الاقتضاء، بمعنى خضوع الموظف لسلوك صارم، ومراقبة صارمة في أثناء ممارسته وظيفته.

- إمكانية ترقية الموظفين على أساس معايير موضوعية لا تبعًا لتقدير السلطة.

- الفصل الكامل بين الوظيفة والشخص الذي يشغلها، لأن من غير الممكن أن يملك أي موظف منصبه أو وسائل الإدارة[25].

تجعل هذه العناصر من البيروقراطية أعلى مستويات التحقق العقلاني، وذلك راجع إلى دقتها واستمراريتها، والثقة المستمَدة من الرؤية الاستشرافية للمتحكمين في السلطة، كذلك في امتدادها وهيمنتها، إضافة إلى الإمكانية الصورية على مستوى التحقق الكوني في جميع الوظائف بشكل متقن، مع تحقيق مردودية كاملة، سواء داخل الدولة أو في كلٍّ من الجيش والحزب والهيئات والتجمعات السياسية والمقاولات الاقتصادية؛ ففيبر يرى «أن تطور بعض التجمعات راجع بالدرجة الأولى إلى تطور هذا النمط من الإدارة البيروقراطية»، وأن ما هو لافت جدًا هو كون «البيروقراطية جذر الدولة الغربية الحديثة»[26].

نستنتج مما سبق استمداد القيمة الكونية لهذا الجهاز قوّتها من جذور معرفية،

---

(25) فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 114.

(26) Weber, *Economy and Society*, p. 223.

وإقامة دعائمها على ركائز تقنية محضة تمكّن كل من يمتلكها وتمنحه رصيدًا أعلى من الترقية والصعود في سلّم المناصب والمسؤوليات، ولذلك اقترنت المعرفة بالسلطة داخل هذا النمط من أدوات ممارسة السياسة. يقول فيبر: «يتمثل هذا من جهة في المعرفة التقنية التي تكفي في حد ذاتها لضمان أن يكون لها مركز قوة غير عادية. ولكن إضافة إلى ذلك، فإن لدى المنظمات البيروقراطية، أو أصحاب السلطة الذين يستفيدون منها، ميلًا إلى زيادة قوّتهم بشكل أكبر من خلال المعرفة المتنامية من الخبرة داخل الخدمة»[27]. فالإدارة البيروقراطية تعني الهيمنة بفضل المعرفة، وخاصيتها الأساسية هي العقلانية. ولذلك، فإن المزيد من التحكم البيروقراطي يتطلب المزيد من المعرفة، كالاطلاع الواسع على الملفات. من هنا، يُحدَّد مفهوم سر المهنة أو الوظيفة، وهو مفهوم بيروقراطي محض ومتطابق مع المعرفة المتخصصة.

ربما وُجدت البيروقراطية بإطارها الشكلي منذ القِدم، كما هي الحال بالنسبة إلى الإمبراطوريتين الرومانية والمصرية، إلا أن جدتها مرتبطة بمستوى عقلانيتها التي تتجلى في تطور المعرفة العلمية والتقنية وعقلنة القانون، مع أهمية الظاهرة الجماهيرية والمركزية المتزايدة بفعل سهولة الاتصال وتجمع المؤسسات، إضافة إلى عنصر تدخّل الدولة في جميع مجالات النشاط الإنساني.

تَظهر قيمة البيروقراطية عنصرًا حاسمًا في عملية العقلنة السياسية من خلال التقويم الذي أكده هبرماس؛ فبواسطتها جرت عملية مأسسة الفعل العقلاني المقابل للهدف؛ إنها أداة ساعدت على تجسيد البِنى الحديثة للوعي وللعقلنة داخل المجتمع. وهي ساعدت على تنظيم المقاولة الرأسمالية وجهاز الدولة، فـ «في نظر فيبر، تتجلى عقلنة أشكال المقاولات والمؤسسات في كون المقاولين والموظفين في المرتبة الأولى، يليهم العمال والمستخدمون الذين يخضعون لفعل عقلاني في مقابل هدف؛ فالتنظيم يخص أيضًا المقاولة الرأسمالية، مثل جهاز الدولة الحديثة؛ إنه تمركز الوسائل المادية – للمقاولة – في يد مقاول أو رئيس يقوم بحساب عقلاني، ونحن أصبحنا أمام انفصال بين الأدوات والإنتاج

(27) Ibid., p. 225.

في الاقتصاد مثلًا، ووسائل الحرب في الجيش، والوسائل المادية للعمل في الإدارة العمومية، ووسائل البحث في المؤسسات الجامعية والمختبرات، كذلك الوسائل المالية في جميع هذه الحالات داخل مقاولة الدولة الحديثة»[28].

أمست الإدارة شيئًا ضروريًا لعقلنة القرار؛ «فالدولة البيروقراطية هي تلك التي تسير انطلاقًا من القانون العقلاني الذي يُملى، والقواعد المرتبطة بتطور الرأسمالية الحديثة، التي ترتكز على الحساب، وهي حاجة إلى وجود العدالة والإدارة، ومعاييرها العامة المؤسسة يمكن حسابها عقلانيًا كما تُحسب المردودية المنتظرة من الآلة»[29].

نصل من خلال هذا النص إلى الربط الشمولي بين العقلنة الاقتصادية والعقلنة السياسية؛ فالبيروقراطية هي الجذع المشترك بينهما، وكلاهما يستند إلى هذه الأداة لمأسسة الفعل العقلاني الغائي وجعله جزءًا من الممارسة السياسية والاقتصادية. لذلك، فإن مقاييس الممارسة العقلانية ومعاييرها داخل الجهاز البيروقراطي تحول دون خضوع الممارسة وتوجهات الأفعال لمنطق العلاقات القرابية أو المحسوبية المتسمة بنوع من اللامعقولية. كما أنها تولي أهمية قصوى للكفاءات والمهارات مهما تكن أصولها وجذورها الاجتماعية أو الطبقية. لذلك، ربط فيبر بين البيروقراطية والديمقراطية، حيث يقول: «تصبح البيروقراطية ظلًّا غير مفارق لديموقراطية الجماهير؛ فالديموقراطية لا تعني أن الشعب بدأ يحكم نفسه بنفسه، لكن نشر الديموقراطية هنا يعني الإلغاء التدريجي لنفوذ الوجهاء المحليين لصالح قوة الدواوين اللاشخصية، فالمقصود هو نوع من المساواة بسبب التعيين الواسع للموظفين من جميع الطبقات الاجتماعية، شريطة أن تتوفر في المرشحين معايير الاختيار العقلاني»[30].

إن من بين ثمار هذا الجهاز العقلاني المتمثل في البيروقراطية هو التناول

---

(28) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 230.

(29) Ibid., p. 230.

(30) فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ص 115.

الشامل لإشكالات المجتمع وقضاياه من هيئة متخصصة ذات تكوين معرفي تفصل به بين مصالحها الخاصة وقضايا المجتمع؛ إذ بانتهاء صلاحيتها الوظيفية، لا تنتهي تلك المؤسسة وذلك الجهاز الذي يتولى مهمة حل هذه القضايا؛ فالجهاز لا يتوقف بمجرد توقف عمل الأشخاص الذين يشتغلون في داخله، أو بمجرد استقالتهم أو إقالتهم، وهذا دليل على الخاصية اللاشخصية والنفس الطويل الذي تتمتع به هذه المؤسسة في عملية عقلنة المجتمع.

في ظننا أن أهم نقد تحليلي لمفهوم البيروقراطية كان من بيير لانتز بعد عقده مقارنة بين الزهد والبيروقراطية، لارتباطهما بالعمل والمردودية؛ حيث إن للعمل قيمة عليا ذات جذور دينية ينحدر منها كل منطق فعل في عصرنا، ليستنتج لانتز أن الإدارة البيروقراطية هي نموذج السلطة العقلانية انطلاقًا من غايات عقلانية. إن لديها شيئًا مشتركًا مع نمط الحياة المعقلنة لدى الأنبياء العقلانيين الذين استطاعوا إخراج العالم بعد تفكيكه من السحر، ووضعوا عبر ذلك أسس العلم الحديث للتقنية والرأسمالية، إلا أن الفارق بينهما، في نظر لانتز، «لا يكمن في الدعوة النبوية إلى العاطفة بل في قدرتها على التجديد والإبداع، وغيابها لدى البيروقراطية»[31]، وهذا يجرنا إلى استنتاجٍ أساسي لعله يشكل جوهر النقد الموجه إلى البيروقراطية.

صحيح أن العقلنة عبّدت الطريق للبيروقراطية عبر مفاهيم المسؤولية والواجب، من حيث قدرة هذه الأخيرة على التخطيط وعلى بناء المستقبل وتصوره، وهذا أمر ما عادت الإلهامات النبوية قادرة على القيام به نظرًا إلى محدوديتها، ومع ذلك، فشلت البيروقراطية في محاولة ادعائها تجسيد العقلنة؛ ذلك أنها لا تستطيع هي الأخرى تحديد القيم التي يجب أن توجه سياسة الدول[32]. يحيلنا هذا إلى تلك النعوت القدحية التي كان يطلقها كلٌّ من هوركهايمر وهايدغر على التقنية؛ فهي شبيهة بهذه الأخيرة؛ البيروقراطية تمثل إرادة الإرادة؛ إنها بلا معنى حيث تظل إرادة فارغة؛ البيروقراطية لا تفكر لأنها بكل بساطة تخضع لعقلنة حسابية صورية

---

(31) Pierre Lantz, «Prophétisme et Bureaucratie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 69.

(32) Ibid., pp. 71-72.

مفرغة من معايير قيمية تسمح برصدها ومراجعتها من حيث الأخطار المحدقة من بطالة - أزمات اجتماعية - صراعات إثنية...

يبدو تصور لانتز النقدي بشأن البيروقراطية محايدًا إلى أبعد حد، لكن إذا أمعنا النظر، فسنجد أن عملية العقلنة وتجسيداتها المتمثلة في البيروقراطية ليست من إنتاج التطور العلمي والتقني المحايث لمنطق المقاولة الرأسمالية فحسب، بل هي مرتبطة أيضًا باللامساواة الأساسية التي تشكل أحد مكونات المجتمعات البشرية التي عملت الرأسمالية على إبرازها وإظهارها، بل جعْلها ظاهرة عالمية.

بهذا تصبح العقلنة التي تجسدها البيروقراطية هي عقلنة التطور الرأسمالي المؤسَّس على الإنتاجية؛ فهذه العقلنة الصورية تختلف عن العقلنة الجوهرية التي ترى إشباع الحاجيات المادية انطلاقًا من أولويات أخلاقية. وبما أن الطبقات الاجتماعية المستغَلة هي الضحية، لما لها من مطالب تتناقض مع مقتضيات العقلنة الرأسمالية، فإن هذا يموقع الدولة في أعلى مكان للبيروقراطية المعقلنة، أي إنها الجهاز والأداة اللذان يعملان على الحفاظ على التوازن بين مكونات المجتمع وحول التوافق الذي يمكن أن يكون قاهرًا وليس في مصلحة الضعفاء[33]. يدفعنا هذا إلى طرح سؤالين في غاية الأهمية ويخصان طبيعة علاقة الدولة بالمجتمع داخل مشروع عملية العقلنة: هل نحن بصدد عقلنة الدولة أم عقلنة المجتمع؟ وما العنصر المحدد لأيٍّ منهما؟

ينقل لنا ميريت الجواب من كتاب *Philosophie politique* **(الفلسفة السياسية)** للفيلسوف الفرنسي - الألماني إريك فايل (E. Weil): «إذا كانت العقلنة تعني الحساب، فإن هذا الأخير غير متأت من الدولة بل من المجتمع - والذي من خلال الصراع الكوني بين الإنسان والطبيعة المعطاة عبر الشغل والعمل - أنتج هذه العقلنة، ولا أدل على ذلك من أن العقلنة التي نلاحظها داخل الاقتصاد السياسي بشكل عام هي الحساب ضد الندرة، وهذا التطابق المبحوث عنه دائمًا بين الوسائل والغايات مهمته الحفاظ على الجماعة. لذلك، فإن الدولة ليست، في

(33) Denis Berger, «Socialisme et Bureaucratie réellement existante,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), pp. 110-112.

نظر فايل، داخل دائرة العقلنة وإنما داخل حيز المعقول، والدولة هي المعقول، وما الإدارة البيروقراطية سوى الوساطة التي من خلالها ينغرس هذا المعقول داخل المجتمع»[34].

حينما نقول إن الدولة عقلانية، فلأنها أخذت عقلنتها من المجتمع، وافتراقها عنه يعني إزالة الإدارة وبقاء العبث والفوضى. فإذا كانت الدولة مجرد أداة وجهاز تسعى بهما إلى الاستمرار في طمس هذا الصراع المجتمعي بين الحاكمين والمحكومين، وإذا كان المجتمع هو الذي يطبعها بعقلنته بحيث ينتفي كونها أداة وصاحبة مشروع عقلاني يعمم داخل أطراف المجتمع، فلا محالة أن هذا سيجعلنا نعيد النظر في طبيعة التعريف الفيبري لهذه الدولة العقلانية الحديثة. فما هو التعريف الذي يقدمه لها فيبر؟ لا شك إنها ذلك التجمع السياسي الذي له الحق في احتكار ممارسة العنف الشرعي، سواء أكان ماديًا أم معنويًا أمام جميع السلطات الأخرى، بحيث تصبح الدولة الحديثة هي الوحيدة التي من حقها أن تمارس العنف بإجماع المجتمع.

هذا التعريف الذي يضمن لهذه الدولة صفاء الوجه وهيبتها، لا يعدو أن يكون تعريفًا مصابًا بخلل جوهري. فما هي عناصر الجدة والحداثة في احتكار ممارسة العنف، وهو فعل موغل في البدائية؟ وبأي صيغة يكون الاحتكار فعلًا حديثًا (Monopole acte moderne)؟ هل هذا هو جديد الدولة العقلانية الحديثة؟ ثم لماذا تأسس هذا الاحتكار؟ ولأي سبب يحافَظ عليه؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي يطرحها فايل؛ فمع هذا العنف وهذا الحق في احتكار ممارسة العنف، تذوب كل إمكانية لممارسة الحق السياسي في الإدلاء والمشاركة السياسية؛ ذلك أن من يمتلك هذا الحق في ممارسة العنف ربما يديره بالشكل الذي يريد وضد من يريد، وإن استهدف المواطن من أجل مصلحة استمراريته كنسق. ولعل هذا ما جعل ميريت يرى بقاء السلطة مسألة خيالية، بل وهمية، لأن الانتخابات تتم داخل آلات الأحزاب السياسية، فربما سمحت

---

(34) Mairet, «Le Démagogue,» pp. 147-148.

الديمقراطية للأحزاب باختيار الديماغوجي الذي تفضله، إلا أنها تظل بمنزلة مقاولة كبيرة مهمتها إقصاء الشرعية وإنتاجِها. يقول فيبر، مؤكدًا هذا التصور: «إننا بصدد سلطة خيالية وهمية، لأن الاختيارات تتم داخل آلات الأحزاب السياسية؛ فالشعب ليست لديه سلطة داخل مقاولة الدولة بالقدر الذي يمتلكه أصحاب الأسهم داخل مقاولة خاصة»[35]. ولعل تشاؤمية فيبر واضحة انطلاقًا من إبرازه كيف أن تأكيدات العقلنة تؤسس سلطة تنحو دائمًا نحو الهيمنة ولو كانت تنتمي إلى النسق الديمقراطي الذي يقرنه بالبيروقراطية، إذ يقول: «لمجرد أن الرئيس أو القيادة الإدارية لتجمّع ما تتقدم من الناحية الشكلية كخادم لذلك التجمع الذي يضمن الأشخاص المهيمن عليهم، فإن هذا ليس حجة أو مبررًا ضد خاصية الهيمنة... بما في ذلك الديمقراطية التي تُعتبر حدًا أدنى من سلطة القرار، إذ نجد سيادة الهيمنة في جميع الحالات»[36].

مع ذلك، لا بد من التفكير بفيبر ضد فيبر، ولا سيما أنه عبّر عن تضايقه الفكري من التقدم الجارف للبيروقراطية، فكيف يمكن إنقاذ ما تبقى من الحرية؟

للإجابة عن هذا السؤال الإشكالي، لا بد من إبداء الملاحظة الأساسية التالية، وهي أنه «لا يمكن فهم الكتابات السياسية الفيبرية خارج السياق السياسي المباشر الذي ولدت في داخله»[37]، فإذا كانت كتابات فيبر الاجتماعية قد اهتمت في جُلّها بمسألة المشروعية في طابعها الصوري المجرد، فإن كتاباته السياسية تبحث عن مسار لموضعة سياستها، لكنها تجد نفسها محاصَرة عبر مفارقة البحث العلمي؛ فالعلم يشترط الامتناع عن إقحام المواقف السياسية، ومع ذلك «نقلت إشكالات سياسية وقف عليها من عالم الممارسة السياسية إلى عالم السوسيولوجيا، بل جرى إيجاد السبيل إلى تحويل المحرمات والقوانين العلمية الصارمة وتغييرها، عبر زرع السياسة وتلقيحها داخل البحث العلمي»[38]. وفي المنحى نفسه نجد فيبر يُقصي

---

(35) Ibid., p. 152.

(36) Weber, *Economy and Society*, p. 215.

(37) Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 191.

(38) Sheldon Wolin, «Max Weber: Legitimation, Method, and Politics of Theory,» in: Asher Horowitz & Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994), p. 294.

النظرية الوضعية التي أبعدت القيم عن الوقائع، خصوصًا أن القيم تعمل كرموز موازية للسياسة، من ثم فإن جوهر الإشكالية المنهجية، كما تصورها هينيس، هو «بروز عقدة فهم أعمال فيبر بين أحكام القيمة التي تطبع أعماله السياسية، وأعماله العلمية التي تتميز بالحياد القيمي»[39].

على الرغم من هذه القطيعة، ألا يبدو أن هناك وحدة في الإنتاج الفيبري؟ أليس هناك قيمة مثلى تحرك فيبر السياسي وفيبر العالِم؟

يجيبنا هينيس بأن جوهر الإبيستيمولوجيا الفيبرية وموضوعها يجدان صدقيتهما في المنهج الفرداني وخصوصيته داخل الواقع بتركيباته وتنوعاته؛ فالموضوعية «ليست في نهاية المطاف سوى ذاتية»[40]، وفي الذاتية المنهجية تعبير عن تسييس العلم.

هكذا، تمثل الميتودولوجيا الفيبرية نمطًا من النظرية السياسية، وهي أخطر مفارقة علمية، وذلك عبر تحوّلها إلى التخطيط والتصميم الوحيد المتاح للمنظِّرين، في اللحظة التي أمسك فيها العلم والبيروقراطية والرأسمالية بالعالم وضيقت شبكة العقلنة، «أُقحمت المنهجية الفيبرية كعقل داخل مشروعية النشاط السياسي»[41].

ظلت الطرق التي تناول بها فيبر المسألة السياسية والبدائل التي طرحها تحمل مفارقات بين الدقة والموضوعية، وبين الانخراط السياسي والهموم الذاتية. وهذا يناقض تمام المناقضة ما دعا إليه في كتابه عبر التمييز بين رجل العلم ورجل السياسة. ومن أجل فهم هذا التجاوز وهذا الموقف المتراجع، لا بد من استحضار مسألة أساسية، كون فيبر قد وضع «مثال الدولة – الأمة في مركز اهتماماته، مُخضعًا لها كل اعتبار اقتصادي واجتماعي، أو ما سمّاه «المصلحة العليا للدولة»[42]. وكل ذلك بفعل الأوضاع التي كانت تجتازها ألمانيا آنذاك بعد

(39) Hennis, *La Problématique*, p. 238.

(40) Ibid., p. 242.

(41) Wolin, «Max Weber,» p. 293.

(42) Hennis, *La Problématique*, p. 98.

الحرب العالمية الأولى وانهيار أطروحة بسمارك؛ إنها حيثيات تساعدنا على ضبط مفارقة المشروع السياسي الفيبري الذي سنعمل على إبرازه.

خامسًا: رؤية فيبر السياسية النخبوية

تظهر حدود النظرية السياسية الفيبرية بصدد مفهوم المشروعية من خلال تأثره بالتصورات النخبوية لمسألة السلطة؛ فالديمقراطية غائبة عن تفكيره، كما يَظهر جليًا من خلال تعريفه للدولة: كونها أداة الاحتكار المتصاعد والممسكة بوسائل العنف والقهر عبر السيطرة على المحكومين بتطويعهم داخل قالب سياسي معيّن تجري تربيتهم وتعويدهم عليه؛ فالمبادرة تأتي دائمًا من الشريحة الحاكمة؛ هذا ما جعل تورنر يعتبر أن «النظرية السياسية الفيبرية متجذرة في طبيعة الأوامر والمطالب المعيارية للمصادر السياسية، إذ يميل بناؤه مسألة المشروعية نحو الحاكم أكثر من المحكوم»[43]. لذلك، لم تكن السوسيولوجيا السياسية الفيبرية مكتملة أو نسقية، نظرًا إلى «الشرخ والتمفصل الحاصلين بين عالم السياسة، أي نسق الدولة، والجماعات الاجتماعية»[44]. هنا يبرز البُعد النخبوي لدى فيبر؛ فالدولة الوطنية أداة لتحقيق ذاتية المواطن، وهو لا يعدو أن يكون حقلًا لممارسة هذه الهيمنة: صارت الدولة صنمًا جديدًا عَوَّض موت الإله.

تتجسد نخبوية التصور السياسي الفيبري في إعطائه أهمية للدور الذي تؤديه الكاريزما في العالم الجديد؛ فهي لا تترجم إرادة الشعب، وإنما تُخلَق وتُفرَض؛ إنها القوة الموازية ضد صعود السلطة البيروقراطية، كما أن دور القيادة الكاريزمية لا يُختزل في وضع قيم جديدة التي على الشعب أن يقتنع بها ويصارع من أجلها، وإنما تتمثل مهمتها في الزعامة وقدرتها على القيادة وأخذ زمام المبادرة، والتواصل بين الجماهير ولملمة عزمها وشد أزرها من أجل الفعل الهادف، ليتحول البرلمان إلى جسد لهذا الفعل والتصرف، وليس دكانًا للكلام، بحسب تعبير فيبر.

---

(43) Turner, *Max Weber*, p. 188.

(44) Ralph Schroeder, «From Weber's Political Sociology to Contemporary Liberal Democracy,» in: Ralph Schroeder (ed.), *Max Weber, Democracy and Modernization* (New York: St. Martin's Press, 1998), p. 79.

ربما نجد تفسيرًا لهذا المنحى وهذا الطرح الفيبري داخل الحيثيات التاريخية التي مرت بها ألمانيا آنذاك، والتي يمكن تلخيصها في أوضاع غياب المسؤولية الزعامية[45]؛ إذ اقتضى البُعد الجيوسياسي التقاء قدر أوروبا مع مآل ألمانيا، وأصبحت الشؤون الألمانية الداخلية متوقفة على السياسة الدولية. يبرز ذلك من خلال اهتمام فيبر بالسياسة الخارجية، وعلى رأسها مسألة السلام، لكونها جزءًا من الاستقرار، وهي مسؤولية ملقاة على عاتق الزعيم، خصوصًا بعد الفراغ الذي تركه بسمارك في ضبط الآلة البيروقراطية ومراقبتها من جهة، وتثبيت أرضية برلمانية صلبة من جهة أخرى.

سبقت الإشارة إلى مفارقة الجانب المنهجي بشأن طبيعة تداخل الجانب الذاتي والموضوعي في الحقل السياسي؛ فليست الكاريزما مسألة عقلانية، بل إنها تولّد غايات وأهدافًا وقيمًا فوقية تحتاج إلى صراع ومعركة من أجل التثبيت. وبلغ التداخل المنهجي ذروته إلى حد التناقض بين أطروحة **الاقتصاد والمجتمع** في ما يخص مسألة المشروعية، عبر الدفاع عن الجانب العقلاني الصوري، والكتابات السياسية التي تدافع عن فكرة الصراع والقهر من خلال سعي فيبر الحثيث إلى مأسسة مفهوم الكاريزما داخل تقليد معيّن، علمًا أنه أكد في سياق آخر أسبقية السلطة العقلانية الشرعية داخل مسار الغرب.

يبدو أن إشكالية النظرية السياسية مسكونة بهاجس غياب ضمانات المشروعية القانونية؛ فنظرًا إلى الصراعات المستمرة والمتعددة، نجد فيبر يدعو إلى دولة جرمانية قوية. وبما أن المشروعية تشغل حيزًا كبيرًا في كتاب **الاقتصاد والمجتمع** من خلال تأكيدها تأويل تواضعي وتوافقي، فإننا نجد في المقابل التركيز على الإكراه باعتباره أحد أبعاد العلاقات الاجتماعية، فالنظام الاجتماعي الرأسمالي يقوم على أسس إكراهية عوض البُعد الاعتقادي في المشروعية.

تكمن خلفيات هذه البدائل التي طرحها فيبر في مدى تأثره بالفكر النيتشوي، الذي يرى أن القيم تجد أرضيتها وصدقيتها عبر الصراع وحق القوة، ما ينقلنا إلى

---

(45) Sven Eliaeson, «Max Weber and Plebiscitary Democracy,» in: Schroeder (ed.), *Max Weber*, p. 54.

أحد العناصر المشتركة بين نيتشه وفيبر في ما يخص التوجه النظري السياسي، والذي يشكل أحد أعمدة النظرية السياسية، وسر التداخل بين ما هو علمي وما هو سياسي داخل التصور الفيبري؛ فلكي نفهم تلك المفارقات جيدًا، يلزم استيعاب الموقف الفيبري من المسألة الليبرالية، وعلاقتها بالفكر الأنواري، وما ترتب عنه من موقفه الصريح من المسألة الديمقراطية.

يرى كل من هينيس وبيتام أن فيبر لم يكن ليبراليًا؛ إذ لم يكن يعتقد في حل الصراعات عبر الحرية أو عبر خطاب العقلانية، ولا سيما أن أزمة الليبرالية هي أزمة الحرية الفردية؛ فبغياب هذا الشرط المولد لليبرالية، حصلت أزمة خطِرة للفكر الليبرالي ممارسةً وتنظيرًا.

في هذا السياق، ما هي الحظوظ الأخيرة للحرية؟ كيف ارتأى فيبر حظوظ الحرية في المستقبل؟ كيف يمكن إنقاذ الحرية ضد المركزية البيروقراطية؟ كيف يمكن إنقاذ الفرد والحقوق المستلبة من الإنسان، خصوصًا أن الحق الطبيعي ما عاد قادرًا على ضمان تقديم أجوبة موحدة أمام الآلة البيروقراطية الكاسحة؟

هنا يبرز النقد الفيبري متجاوزًا المنظومة الليبرالية، ومحاولًا تأسيس بديل آخر في الأفق؛ إذ بالوقوف على النقد الفيبري للمفاهيم المؤسسة للجهاز النظري الليبرالي، نستطيع تفهّم البديل الفيبري مع فك مفارقة الموقف السياسي المتداخل مع موقفه العلمي. من بين هذه المفاهيم نعثر على مفهوم الحرية والفردانية والزمن.

1 - الحرية

يرى هينيس أن عماد الفكر الليبرالي هو كثافة حضور الحرية، كتحرير الطاقات الفردية التي تثير التنافس وعناصر التوازن. إلا أن فيبر لم يعترض على شروط التنافس في تثبيت الاقتصاد، بقدر اعتراضه على الأطروحة الوهمية للتنافس السلمي: «فما هو موجود حقيقة هو الصراع، إنه صراع الإنسان ضد الإنسان»[46]. يمكّننا مفهوم الصراع - عوض التنافس السلمي، في نظر فيبر- من

(46) Hennis, *La Problématique*, p. 224.

إحراز مزيد من الفهم لمقتضيات المجتمع الحديث. ولتأكيد هذه المقولة، يسجل هينيس ملاحظته التالية: «بفعل بروز عملية العقلنة وتداعياتها، وجدت جل ميادين الحياة الإنسانية نفسها تحت - أوامر منطقية - بحيث إن لا مفر من الصراع داخل جميع العلاقات من دون استثناء، بما في ذلك الحب»[47].

لكن السؤال الذي لم يُجِب هينيس عنه هو: لماذا هذا التحول في العلاقات بين الناس من مستواها السلمي بالمعنى الروسوي إلى مستوى الصراع بالمعنى الهوبزي؟

ربما نجد الجواب عند بيتام؛ فأزمة الليبرالية متمثلة في المقولة الشهيرة «دعه يعمل دعه يسير»، «إلا أن التحول الذي وقع هو حصر قيمة هذه الحرية بفعل التوزيع غير المتكافئ للمصادر والثروات»[48]، فما عادت تلك المفاهيم، كالحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي، تحتفظ بشحنتها الدلالية، من مساواة طبيعية وتحقيق الذات، وعدالة التوزيع، وتكافؤ الفرص. ولم تبق لهذه المفاهيم أي قيمة بعد تطويقها بالممارسات السلبية لمفهوم الحرية، إذ أصبحت اللامساواة هي جوهر الملكية، عاملة بذلك على تلاشي شعار «دعه يعمل»، فلم تعمل العقلنة المتزايدة على «إقصاء الصورة الفلسفية للحقوق الطبيعية كمذهب [فحسب]، بقدر ما عملت على إقصاء جوهرها الكوني أيضًا»[49].

2- الفردانية

إذا كانت الحرية تعني غياب السلطات والتضييق القانوني والسياسي، مع الاستقلالية الشخصية المرتبطة بالخصائص الفردانية، إذ تقاس قيمة الحرية وتوزن بالخصائص الإنسانية القادرة على إيجاد أشكال تعابيرها، فإن أزمة الليبرالية ليست في الأخير إلا أزمة الفردانية الغربية. وبوقوع هذه الأزمة تهاوت الليبرالية؛ فكما

(47) Ibid., p. 225.

(48) David Beetham, «Max Weber and the Liberal Political Tradition,» in: Asher Horowitz & Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994), p. 106.

(49) Ibid., p. 104.

عبّر تيري ميلي، إن من بين الآثار السيكولوجية للقطيعة مع الأنوار الإنسانية «اجتثاث مفهوم استقلالية الأفراد وزحزحتهم بفعل المنطق الحسابي والعقلنة. هكذا عملت النزعة الأداتية على جعلهم عاجزين عن خلق دائرة مستقلة بهم تخص الغايات الجوهرية»[50]؛ وإذًا، ضُيق الخناق على الفرد داخل المجتمع بفعل سيرورة العقلنة، وأمام غياب التمتع بهامش الاستقلالية «أصبح الفرد البديل مختصًا داخل التركيبة الرأسمالية، وعضوًا داخل البرلمان، وجزءًا من الآلة. كما أصبح الفرد المتمدرس بمنزلة العامل داخل المعهد. وبهذا أُبعد في كل مكان عن تملّك وسائل الإنتاج، بل إن سيرورة خصائص البرجوازية الفردانية ذاتها تمأسست»[51]. وما حدث هو مأسسة الفرد داخل المجتمع وفي جميع مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ إنه بمنزلة حلقة داخل سلسلة متواصلة تجرفها الآلة البيروقراطية المصاحبة لعملية العقلنة.

لكن، ما هي طبيعة العلاقة بين الفردية كما تصورها فيبر والفردية كما هي داخل المنظومة الليبرالية؟ يجيبنا هينيس بالتمييز الفيبري بين الفردانية كمنهج والحكم القيمي، أي النزعة الفردانية الأخلاقية. لذلك، ليس هناك علاقة بين فكر فيبر والمساواة الفردانية الليبرالية التي أُعلنت في تصريحات حقوق الإنسان[52].

3- الزمن

نجد سر هذا الموقف النقدي الفيبري من الفردانية الليبرالية داخل طبيعة تصوراته الفلسفية، فكما عبّر بيتام، فـ «إذا كان الفكر الليبرالي قد موقع الفردانية الغربية في الأصول الإغريقية، فعلى العكس نجد أن فيبر أرجعها إلى الموروث المسيحي»[53]، وهي الفكرة نفسها التي عبّر عنها هينيس قائلًا: «استطاعت

---

(50) Terry Maley, «The Politics of Time: Subjectivity and Modernity in Max Weber,» in: Horowitz & Maley (eds.), *The Barbarism of Reason*, p. 141.

(51) Beetham, «Max Weber,» p. 108.

(52) Hennis, *La Problématique*, p. 227.

(53) Beetham, «Max Weber,» p. 108.

الليبرالية منذ القرن التاسع عشر أن تنجح في اكتساح حقل مفاهيم المساواة وكرامة الانسان، الفردية والجماعية»[54]، علمًا أنها مفاهيم مرتبطة بالفكرة المسيحية كما تصورها فيبر.

كان من بين ضرائب عملية العقلنة الرأسمالية والبيروقراطية الممتدة، القضاء على الاستقلالية الشخصية وجميع أشكال التجارب الذاتية للتاريخ والزمن؛ إذ استبدلت الزمن التاريخي بالخطابات والممارسات، جاعلة من المسألة الزمانية المجردة لحظات كمية ومشيَّأة في الآونة ذاتها، فخاب رجاء فيبر في الأنوار التي شكلت ميتافيزيقا التقدم حلمه الطوباوي، والذي عرف الاضمحلال والضعف بفعل شروط السيرورة التاريخية لعملية العقلنة. من هذا المنطلق، انتقد فيبر مفهوم الزمن الليبرالي الذي ما عاد يفي بحاجات الحداثة والعقلنة وضغوطهما، خصوصًا إذا علمنا أن «مفهوم الزمن الليبرالي يخفي فكرتين أساسيتين يجب أن يجري تناولهما منفصلتين، وهما التقدم الذي يقاس علميًا والسعادة الإنسانية التي يمكن الزيادة في نسبتها، وهي أيضا في متناول التدبير العلمي»[55]، والتي أثبتت التجربة التاريخية بطلانهما بفقدان المعنى وفقدان الحرية اللذين يتعارضان مع السعادة الإنسانية التي هي غاية الغايات؛ إذ لم «تُطرح فكرة التقدم كضرورة إلا بعد ظهور الحاجة لمنح – مسار البشرية التي جُردت من الدين – معنى في هذا العالم»[56]؛ فسبب انبعاث هذا المفهوم هو الخواء الذي أصاب الإنسان بفعل نزع الطابع السحري عن العالم الذي غدا بلا إله. من هذا المنطلق، يتخذ مفهوم التقدم وجهًا آخر لعملية العقلنة، مستخلصًا أن التزامن بينهما بعيد كل البعد عن الدلالة الأخلاقية، «وما أحدثه التقدم التقني الحديث من مآزق»[57].

أما المفهوم الثاني، «السعادة»، المتفرع عن فكرة الزمن الليبرالي، فيرى فيبر بشأنه أن لا سعادة داخل عالم تغيب فيه المعالم والوعود الدينية؛ «إذ لا يمكن هذا

---

(54) Hennis, *La Problématique*, p. 226.

(55) Ibid., pp. 219-220.

(56) Ibid., p. 220.

(57) Ibid., p. 222.

العالم الذي قُذفنا فيه أن يقدم لنا وعودًا بالسعادة، بعد ما تلاشت الوعود الدينية، في حين أن العلم والتقنية لا يمتلكان كفاءة لتحقيق تلك السعادة»[58].

يكمن سر النقد الفيبري للمفاهيم الليبرالية خلف الفراغ، في إثر انسحاب الموروث الديني بفعل عملية علمنة مناحي الحياة الاجتماعية، وصار الإنسان الحديث بلا روح، لكنه مجبَر على السير طبقًا لمقتضيات اليومي وضغوطه.

أمام هذه الاعتبارات، نستطيع أن نتفهم طبيعة البدائل التي قدمها فيبر داخل النظرية السياسية، والتي تتصدرها أطروحة الزعامية أو الكاريزمية؛ فكيف نفهم الكاريزمية كحل للأزمة السياسية وكإجابة عن مفارقات وتناقضات الفكر الليبرالي؟ وكيف ارتأى فيبر حظوظ الحرية في المستقبل؟

– في ما يخص الحرية: يرى فيبر أن الحاجة إلى الحرية في عصر العقلنة باتت ملحّة، خصوصًا أمام نزع صفة التسييس التي «تتطلب من الزعيم الكفاءة والقدرة على فرض إرادته وتثبيت رؤيته الفردية، بتأكيدها على المجتمع»[59]. فإذا كان التصور الليبرالي للحرية قد نفى هيمنة الإنسان على الإنسان، فإنه عوض هذه الهيمنة الشخصية التي حاربها، بالهيمنة المؤسساتية، وهي نقطة اعتراض فيبر. بناء عليه، يصبح مفهوم الحرية ضرورة احتكار السلطة من قوة شخصية ذات قدرات خاصة وكفاءات عالية تشكل أساس كل ما هو اجتماعي؛ فنحن لسنا أمام نظرية للمجتمع مستخلَصة من أفكار الحرية والمساواة بقدر ما نحن أمام نظرية الهيمنة: «هنا يمكن اعتبار نبي الدين والديماغوجي السياسي ضلعَي الزاوية السوسيولوجية الفيبرية لإنقاذ الحرية»[60]، وهذا هو الجواب عينه الذي قدمه فيبر أمام السؤال عن الهامش الذي تُرك للفرد في عصر البيروقراطية. وأمام هذا التضييق للخناق على الفرد، يقترح علينا الكاريزمية خاصيةً لها قدرة على التأثير في الأفراد وقيادتهم، إذ بضيق الأفق وانعدام الحلول، ها هي الكاريزما ذاتها عبارة عن هدية يمتلكها المعتقدون جميعهم.

(58) Ibid., p. 223.

(59) Beetham, «Max Weber,» p. 111.

(60) Hennis, *La Problématique*, p. 233.

يبدو جليًا مدى ارتباط النظرية السياسية الفيبرية بالمسألة الزعامية. وهذا ما عبّر عنه بيتام أحسن تعبير بقوله: «إذا كانت الفردانية قد شكلت الخاصية العامة للعهد البطولي الرأسمالي، فإن الزعامية هي الحالة البطولية الملائمة للعهد البيروقراطي»[61].

هكذا، يستوجب العهد البيروقراطي حضور الفرد البطولي في هذا العالم الثقافي المعقلن، وتزداد أهمية هذا الفرد كشخص مسؤول عبر تصرفاته الحكيمة داخل عالم امّحت فيه الأرضية الميتافيزيقية والدينية. بهذا المعنى «يحاول الفعل البطولي الكاريزمي البحث عن إمكانية بعث الحيوية والانتعاش بشكل فعال داخل عالم الآلة، [أو] القفص الفولاذي»[62]؛ من الرهانات الكبرى التي اعتمدها فيبر لإعادة سبك مفهوم الزمن الليبرالي المصاب بالفراغ والتشييء داخل القفص الفولادي، رهان سياسة البطل الكاريزمي الفاعل في عالم نُزِع طابع السحر عنه، وهو أمر لم يتأت لفيبر إلا بعد «إعادة بناء صورة الذات الفاعلة لا كعنصر للتغيير والتحول التاريخي، وإنما كشخص يضع للعالم معنًى عبر الفعل الملائم للاختيار الواعي»[63].

يستقي فيبر مفهوم الشخصية البطولية من الأخلاق البروتستانتية بإقصائها التام لميتافيزيقا التقدم الأنوارية المؤسسة على وهم التطور، كما هي الحال بالنسبة إلى الماركسية وأشكال الليبيرالية، منتقدًا جميع أصناف التطورية والتصورات للتقدم التاريخي الذي «يخفي في أثناء تقدمه وتطوره هروبًا وشكلًا من أشكال الانفلات من الواقع، وتنازلًا عن المسؤولية تجاه مطالب اليومي»[64]. يرجع فيبر إذًا، من جديد، للتركيز على دور الشخصية النموذجية الطهرية العاملة على التنسيق والربط بين الاعتقاد والحياة، وبين الفكر والعمل، حيث تجد هذه العلاقة صدقيتها في بناء شخصية قادرة على مواجهة الزمن؛ «فطلب الاتساق في حياة الطهري بمنزلة ردة

(61) Beetham, «Max Weber,» p. 110.

(62) Maley, «The Politics of Time,» p. 141.

(63) Ibid., p. 143.

(64) Ibid., p. 145.

فعل الفرد البرجوازي داخل عالم أُضعفت طاقاته في ما يتعلق باستقلالية الفعل. ومن المفارقات أن الأمر تجربة زمن غير نهائي وغير محدود، ويحتاج إلى التناغم؛ فالانسجام ولانهائية الزمن مرتبطان رمزيًا بالشخص الذي يريد العيش في عالم - نُزع طابع السحر عنه - وهو في الوقت ذاته «محكوم بنظام الزمن الكرونولوجي»[65].

ينقل فيبر مفهوم الشخصية الطهرية النموذجية إلى مستوى الزعيم الكاريزمي المراهَن عليه في المستوى السياسي؛ فهو الشخص الوحيد القادر على الانفلات من القفص الفولاذي المتمثل في البيروقراطية، وتكسير الزمن النهائي المحدود والمشيئ بعنصر المجال، مع تعويضه بوضع تصورٍ لزمن منساب ومفتوح يجري من خلاله جميع أشكال الاختيارات المسؤولة الواعية.

نستطيع من خلال هذا البديل تلمّس الموقف الفيبري من مسألة الديمقراطية. صحيح أن فيبر يبحث عن شخصية بطولية قادرة على تكسير قفص البيروقراطية الفولاذي، لكن هذا البديل «يطمس الديمقراطية ويمحوها من التفكير الفيبري»[66]. إن هاجس الإفلات من قبضة البيروقراطية والتخلص مما سمّاه بالقفص الفولادي جعل مقاربته ذات نزعة متمركزة حول الحاكمين، بافتراض الشخص الزعيم القادر على مراقبة الآلة البيروقراطية وتغيير مجرى الحياة السياسية والاجتماعية، وهي مبررات إسناده إلى الجماعة الحاكمة دور المخلص والزعيم الكاريزمي، عوض إعطائها دور الديمقراطية، «لأنها في نظره بعيدة كل البعد عن تأدية هذا الدور»[67].

مع ذلك، يظل الحل السياسي لدى فيبر فوق جميع الحلول، من خلال إعطاء الدائرة السياسية جميع الصلاحيات بسبب قدرة هذه الدائرة على المقاومة والانتعاش داخل العقلنة الأداتية في مقابل الدوائر الأخرى. فإذا كان نزع الطابع السحري عن العالم قد مس جميع مناحي الحياة، فإن للسياسة القدرة وهامش الانفلات من أثر العقلنة الكاسحة، لِما للزعامة من مقومات إبطال الفعل السياسي وإرباك قوانينه العقلانية؛ فالمجال الوحيد الذي يظل بعيدًا عن العقلنة الأداتية

---

(65) Ibid., p. 154.

(66) Schroeder, «From Weber's Political Sociology,» p. 81.

(67) Ibid., p. 84.

«هو السياسة في مستوى الزعيم البطولي الكاريزمي حيث – العلاقات الشخصية المكثفة – وهو مجال يتحرك بعقلانية غير أداتية تصبح الدولة بموجبه حاملة مشروع أخلاقي وأيديولوجي، مع هيمنة تصورات معيّنة للعالم»[68].

نعم، إن السياق التاريخي لعملية العقلنة السياسية جعل فيبر يعطي أهمية قصوى لمفهوم الكاريزما، مع العلم أن هذه السلطة الكاريزمية لا تُختزل في شكل واحد متفرد للزعيم، بل إنها ترتبط بمؤسسات وتنظيمات وأفكار، وربما تتفق في مرجعية واحدة يجسدها تنظيم أحادي يقف ضد كل إمكانية التعبير وإرادة التغيير لدى المحكومين، ما يجعل فيبر بأطروحته هذه كأنه خصم للديمقراطية.

هناك تأويل سياسي آخر لا يرى الكاريزمية سوى نمط رابع من أنماط النظم الديمقراطية، حيث إن النمط **الأول**، وهو **ديمقراطية الأتباع** (Folowership Democracy)، يتحكم فيه متغيران: أولهما غياب بنية الدولة كمؤسسة، وثانيهما الحضور المكثف لشخص الزعيم القائد؛ فديمقراطية الأتباع هي ذات بُعد تضامني عاطفي ضد جهاز الدولة، وهي نظام مشخص. النمط **الثاني**، وهو **الديمقراطية المباشرة** (Direct Democracy)، تُبنى فيه الهيمنة على الانخراط والاشتراك المباشر في القرارات الجماعية من الأعضاء، وهو نمط ضد بنية الدولة كما هي حال النمط الأول، لكنه غير مشخص، فهناك التقنيات المختلفة لوضع القرار بشكل جماعي، كما نموذج أثينا القديمة وسويسرا حديثًا. النمط **الثالث** وهو **الديمقراطية التمثيلية** (Representative democracy)، هو «نوع من الوجود غير المرئي» عبر تفويض مشروعية الممارسة السياسية للبعض الآخر بحكم الارتباط بهم. إنهم لا ينفذون إرادتهم كمنتخبين بقدر ما ينفذون إرادة الشعب؛ فالممثل الحر هو، في نظر فيبر، «من يلتزم بالموضوعية في تحقيق مصالح منتخبيه»[69]، إنه نظام يؤمن بجهاز الدولة وتغيب فيه الزعامة المشخصة، ونموذجه الثورة الأميركية والثورة الفرنسية. النمط **الرابع** وهو **الديمقراطي الاستفتائي** (Plebiscitary democracy)، يقحم فيه بروير (Breuer) البديل الفيبري الكاريزمي، كأحد الأنماط السياسية للأنظمة الديمقراطية، حيث

---

(68) Ibid., p. 87.

(69) Weber, *Economy and Society*, p. 293.

تظل الدولة البيروقراطية قائمة، لكننا نجد الجمهور يتلهف في تحقيق مصالحه مباشرة عبر وسائط مشخصة، أو على الأقل في مستوى جهاز معيّن، وهو ما يؤهل لبروز أفراد تخول لهم صلاحية الممارسة السياسية الخاصة: إنهم الزعماء. ومن هذا المنطلق، يصبح الانتخاب نوعًا من الاستفتاء الشخصي، بل إن ما يجعل تفرّد هذا النمط وتفوّقه على باقي الأنماط الثلاثة الأخرى هو قدرته على الجمع بين المتغيرين النقيضين: الزعامة المشخصة من جهة، وجهاز الدولة البيروقراطية من جهة أخرى، وهو أمر يستحيل في الديمقراطيات الثلاث السالفة الذكر.

إلا أن هذا لا يمنع من وجود أخطار ومنزلقات تحوّل هذا النمط والنسق السياسي المشخص من الديمقراطية الاستفتائية إلى الدكتاتورية. وهنا يحضر ثقل الأطروحة المركزية الغربية عند فيبر، مبررًا عدم إمكانية حدوث هذا التحول بفعل النظام العقلاني؛ فلكي لا تنقلب الديمقراطية الاستفتائية إلى دكتاتورية، يجب الحيلولة دون النظام الباتريمونيالي أو الباتريمونيالي الجديد، كما عاشته غانا الجديدة مع دكتاتورية نكروما، وعاشته إندونيسيا مع دكتاتورية سوكارنو.

مع ذلك، فإن هذا النمط الديمقراطي الاستفتائي الذي تنضوي تحته الهيمنة الكاريزمية بعيد البُعد كله عن الممارسة الحقيقية لمفهوم الديمقراطية القائم على مفهوم التعاقد، في حين أننا نجد، كما لاحظ هينيس، «الغياب التام لنظرية التعاقد داخل سوسيولوجيا الهيمنة الفيبرية؛ إذ ليس هناك إلا إشارة طفيفة إلى نظرية التعاقد داخل سوسيولوجيا القانون لتبرير الطاعة المدنية، وهذا لا يهم فيبر بقدر ما تهمه الحوافز الحقيقية والفعالة التي تجعل الإكراه على الطاعة متينًا أو هشًّا، انطلاقًا من الوسائل إلى مستوى العنف المشروع. لذلك ليس هناك ملامح التعاقد»[70].

خلاصة

إن النظرية السياسية الفيبرية لمسألة المشروعية محدودة بسبب تأثرها وتبعيتها لتصورات نيتشه الثقافية المتشائمة. ويَبرز ذلك من خلال دفاعه عن الفرد ضد اعتداء

(70) Hennis, *La Problématique*, p. 28.

الدولة، وارتباطه بالكاريزمية السياسية ونزعته التقريرية. بل إن هذا التأثير يزداد حدة حينما نلامس رؤيته للتاريخ كصراع غير متناه من أجل الهيمنة الاجتماعية، وكتعبير عن إرادة القوة والكراهية، حيث موت الإله والنسبية الأخلاقية؛ إذ لم يؤد نزع الطابع السحري عن العالم إلى «احتضار التوافقات والتواضعات الأخلاقية فحسب، بل أيضًا إلى إفراغ دلالة الوجود الإنساني»[71]. هنا تبرز نقطة الالتقاء بين النقد النيتشوي للأخلاق البرجوازية، وسوسيولوجيا فيبر المرتبطة بادعائه الإيجابي للخاصية الكاريزمية؛ إنهما يشتركان في النقد الكلي للأنوار، خصوصًا مع فيبر داخل حقل العقلنة، وهو نقد جعله يتخلى عن نظريات الحق الطبيعي وجميع أشكال المفاهيم الجوهرية المرتبطة بالقانون المؤسس للمنطق الليبرالي، الأمر الذي جعل مسألة المشروعية تظل صورية، ما أهّلها لجميع أشكال الأنظمة الفاشية وأصنافها. كما أن «منظوره النخبوي الثقافي الذي يتقاسمه مع نيتشه أدى به أحيانًا إلى الالتزام بجميع الأصناف اللاعقلانية المؤدية، هي الأخرى، إلى بروز ما يُعرف بالفاشية الألمانية»[72]. تترتب عن هذا مسألة أساسية عبّر عنها بيتام بشكل دقيق، وهي تميز رؤية فيبر للديمقراطية، فقال إنها ليست وسيلة لتقديم السلطة إلى الشعب أو إعطاء السلطة للشعب، بقدر ما هي وسيلة لإعطاء توجّه سياسي للدولة وتزويدها به، فليس هناك شكل للمشروعية أبدعته الطبقات والجماهير[73]، وبهذا يرد شرودر على بروير باستحالة وضع نمط رابع من الديمقراطية، خصوصًا أن فيبر لم يطور هذا النمط من المشروعية.

لكن السؤال هو: ما سبب غياب ملامح التفكير الديمقراطي عند فيبر؟ أو بعبارة أخرى، لماذا يختزل الممارسة السياسية في التمركز حول الفئة الحاكمة دون الفئة المحكومة؟ وبصيغة أخرى، لماذا يختزلها في سوسيولوجيا الهيمنة؟

يفضي بنا الجواب لا محالة إلى مسألة التناول المنهجي الفيبري، فشساعة التفكير الفيبري وشموليته في تأطيره سيرورة عملية العقلنة لمختلف دوائر الحياة.

---

(71) Turner, *Max Weber*, p. 188.

(72) Ibid., p. 289.

(73) Schroeder, «From Weber's Political Sociology,» p. 83.

هنا، يسجل شرودر بشكل مفارق مدى ضيق أفق نظرة فيبر السياسية، فيقول: «في الوقت الذي نجد فيه تعامل بعض الاتجاهات السوسيولوجية مع السياسة والتحول السياسي كصراع أيديولوجي أو سلطة اقتصادية، نجد أن جوهر الرؤية الفيبرية بشأن التغيير السياسي هو صراع السلطة السياسية». فالسياسة عند فيبر محدَّدة عبر الفئة – الحاكمة فحسب، لا عبر المجتمع في شموليته وشساعته»[74]. وهو ما عبّر عنه بورديو عوض إرجاع فيبر مسألة المشروعية إلى البنية الموضوعية، نجده يختزلها في مفهوم الاعتقاد في المشروعية[75]. ونلمس غياب هذه العلاقة وهذا الربط بين العوامل الاقتصادية المساهمة في بروز هذه الفئة، ووضعها الاقتصادي ومكانتها في الإنتاج أو امتلاك وسائل الإنتاج، كذلك في علاقة الثقافي بما هو سياسي، وكيفية ترجمة التجمعات الثقافية إلى اعتقادات في مشروعية نظام سياسي ما.

لا ريب أن ضيق التناول السياسي وغياب شموليته سبّبا تناقضًا بين الجهاز العقلاني القانوني المجرد كأمر واقع من جهة، وأطروحة البديل المتمثلة في الزعامة السياسية الكاريزمية اللاعقلانية من جهة أخرى. فإذا كان مجال الحياة الاجتماعية يُخضع الذوات للهيمنة العقلانية الأداتية، فعلى السياسة أن تترك المجال للمشروعية الكاريزمية، وهو عالم يتسم باللاعقلانية من منظور عقلاني، وهذا ما أكدناه بداية في ما يتعلق بالتناقض والمفارقة الفيبرية، أو ما عُبّر عنه بثنائية المشروع السياسي الفيبري وازدواجيته، حيث تتداخل الكتابات السوسيولوجية المهمومة بالهاجس العلمي والدقة الموضوعية من خلال الوقوف على مسار سيرورة عملية العقلنة السياسية المتجسدة في نمط المشروعية العقلاني وبين النظرية السياسية الفيبرية المسكونة بهاجس مصلحة الوحدة السياسية الألمانية تحت قيادة كاريزمية. سجل هينيس هذه الملاحظة حينما اعتبر أن فيبر «مزج أحكام القيمة بأعماله السياسية وبحوثه العلمية المطبوعة بالحياد الأكسيولوجي»[76]،

---

(74) Ibid., p. 85.

(75) Pierre Bourdieu, «Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion,» Chris Turner (trans.), in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London; Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 126.

(76) Hennis, *La Problématique*, p. 238

وهي ملاحظة يشاركه فيها تورنر وبورديو اللذان يؤكدان رجوع فيبر إلى البُعد الذاتي في تحديد مشروعه السوسيولوجي السياسي، باعتماده على المواقف والاستعدادات أكثر من اعتماده على البنى الموضوعية، فأساس المشروعية هو «الاعتقاد في الشرعية»، ومن ثم، كانت بؤرة تأويلاته السوسيولوجية ومحورها ذوَي توجّه ذاتي[77].

مع ذلك، ظل فيبر مصرًا على تطويق هيمنة الجهاز البيروقراطي من خلال النسق الديمقراطي الاستفتائي أو ديمقراطية المبايعة، بانتخاب الزعيم عبر طريقة المبايعة (élection plébiscitaire)، وهو عبّر عن هذا الحل في كتابه **رجل العلم ورجل السياسة**، ببروز زعماء حقيقيين يُعطَون الحق في ممارسة السياسة. وهنا تُطرح المفارقة: إما ديمقراطية على رأسها زعيم حقيقي يتم قبول الآلة البيروقراطية بعد تنصيبه، وإما عدم قبول هذا النمط يعقبه بروز سياسيين محترفين.

ربما يُشفع لفيبر أنه يدعو إلى الكاريزمية هذه ذات الطابع اللاعقلاني، ولا سيما أن حلم الديمقراطية الحقة بعيد التحقق؛ «فأي الأوقات الملائمة لتجميع الطاقة الأخلاقية، واحترام الإرادة العامة والمجهود المبذول في تحريك القيم الديمقراطية؛ فنادرًا ما يحدث هذا؛ إذ يبرز أشخاص أقوياء ينجحون في فرض إرادتهم لتوحيد المصلحة العامة بهذا الشأن، حيث إن السياسة الكبرى للديمقراطية المستوحاة من الفكر الأنواري تدعو إلى توحيد المصلحة العامة مع الفعل الفردي المحرك للعواطف، المتجاهل لأي وساطة عقلانية»[78].

مع ذلك، يظهر واضحًا مدى تورط فيبر بدعوته إلى النمط الكاريزمي كنمط متجاوز؛ إذ إنه أراد الجمع بين مكونات الدولة العقلانية الحديثة والديمقراطية الاستفتائية وبين زعامة الديماغوجي، لكنه في أثناء فصل السياسة عن البيروقراطية، وبمواجهة الكاريزمي إزاء البيروقراطي، سقط في النمط التقريري (le modèle décisionniste)، على حد تعبير هبرماس.

(77) Turner, *Max Weber*, p. 210.

(78) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 174.

إن من خصوصيات هذه الديمقراطية غياب الحوار، وكذا غياب مؤسسات برلمانية تضمن حدًّا أدنى من الحوار والتواصل بين مستويات شرائح المجتمع. ولأنها ديمقراطية استفتائية شعبية، فإن من أهم ضرائبها بقاء النقاش محصورًا ومنصبًّا على مستوى الفعالية فحسب. وبذلك تنفلت المشكلات الحقيقية من النقاش العام؛ فمساهمة المواطنين في الحوارات العمومية من شأنها أن تهدد طبيعة النسق السياسي، فكانت مهمة الدولة الحديثة تتمثل في الابتعاد عن هذه المشكلات ذات البُعد العملي وما ينجم عنه من فقدان الرأي العام لوظيفته السياسية، حيث ظل «الانفصال قائمًا بين الإطار المؤسساتي للمجتمع من جهة وأنساق النشاطات العقلانية المقابلة لأهداف من جهة أخرى»[79]. لذلك، تحولت وظيفة الدولة الحديثة إلى وظيفة تقنية، مع إقصاء كل مضمون عملي.

شخّص هبرماس جوهر الأزمة - وهو أحد الفلاسفة الاجتماعيين الذين حاولوا إعادة صوغ نظرية فيبر حول العقلنة - بدعوته المتكررة إلى تأسيس عقلنة عملية، همّها تجاوز اختزال المشكلات العملية داخل قضايا علمية أو تقنية، بحيث يصبح إمكان الاختيار العقلاني متوقفًا على غايات الفعل لا على الوسائل فحسب، ولعله استطاع لهذه الاعتبارات أن يستشرف عناصر الحل؛ «فالتناقض الموجود، في نظر هبرماس، بين الوثوقية التكنوقراطية واللاعقلانية التقريرية لا يمكن تجاوزه إلا بواسطة النمط البراغماتي الذي يضع في المرتبة الأولى المناقشة العمومية وعقلانية المصالح المقدمة داخل المجتمع، وهي مناقشات تظل من حيث الأفق بمنزلة الإنتاج الواعي لمعايير الأخلاقية - القانونية الشاملة»[80].

بخلاف تصور هبرماس، يعوّل فيبر على المسألة الكاريزمية كحل جذري للمسألة البيروقراطية، قصد الانفلات من تعددية القيم الناتجة من سيرورة عملية العقلنة، والتي أدت إلى ابتلاع العقل داخل عقلنة صورية. وما الحل الذي طرحه فيبر مجسَّمًا في الديمقراطية الاستفتائية المستندة إلى الكاريزما إلا محاولة لإلغاء

---

(79) Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Jean-René Ladmiral (trad. et préf.), Collection Les Essais 183 (Paris: Gallimard, 1973), pp. 42-43.

(80) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, pp. 172-173.

الوساطة العقلانية، متمثلة في المناقشة، وبذلك يلفي «النشاط العقلاني الغائي مهيمنًا على بنية مؤسسات المجتمع، بل إنه ينتهي إلى ابتلاع كل نشاط يستهدف التواصل، وهو ما يساعد على اجتثاث فعل التسييس لدى المواطنين»[81].

وفي نظر هبرماس أن الدولة الحديثة تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها، فبات العلم والتقنية خاضعين لاستراتيجيتها السياسية؛ ذلك أن الديمقراطية كمفهوم هي تلك الأشكال المؤسساتية الضامنة لتواصل كوني وعمومي مكرس للسؤال العلمي المتمثل في كيفية إرادة الناس العيش جماعيًا، في إطار شروط موضوعية محددة عبر السلطة المتزايدة التي يمتلكونها للسيطرة على الأشياء[82].

ولكي يُصفّى الحساب بين الديمقراطية وهذه العلاقة التي تصل العلم بالتقنية، باعتبارهما قوى منتجة وأيديولوجيا، يقترح هبرماس نوعًا من الوعي السياسي والفردي يعمل على الكشف عن المظاهر اللاعقلانية للسيطرة، ويحاول تجاوزها اعتمادًا على بناء إرادة سياسية متوافقة مع المناقشة العامة المعفاة من كل عنف أو سيطرة. ومن ثم، فإن من غير الممكن تصور عقلنة للسيطرة إلا في إطارٍ تحقق فيه القدرة السياسية المبنية على فكر الحوار نموًا وتقدمًا، فلا يمكن اختزال السلطة والسيطرة بين الشعوب وأجهزتها الحاكمة، أي السلطات المركزية، لأن هذا التصور ينسينا طبيعة العلاقة التي تربط بين عناصر الهيمنة في الحياة اليومية داخل الأسرة عبر وساطة العلاقات بين الرجال والنساء وبين الآباء والأبناء... والنظام العام الشامل؛ إذ بضبط قواعد الحوار والمساواة داخل هذا المجال التحتي، فإنها ستنعكس لا محالة على البناء الفوقي الذي يتمثل في جهاز الدولة. وهنا تكمن أهمية أعمال فوكو التي ساعدت على تبيان أن ليس هناك سلطة بل مجموعة من العلاقات السلطوية متجسدة في جميع مكونات الجسم الاجتماعي وعلى جميع المستويات، بحيث لا يمكن انتزاع هذه السلطة أو اقتسامها أو الاستحواذ عليها،

---

(81) Habermas, *La Technique*, p. 54.

(82) Ibid., pp. 88-89.

نظرًا إلى ارتباطها بعناصر لا تحصى، فهي - على حد تعبيره - تمارس ضمن شبكة التفاعل بين العلاقات غير المتساوية والمتحركة.

هنا تبرز قيمة هذا التصور في قلب المفهوم الهرمي للسلطة التي طالما ركز عليها الفكر السياسي والسوسيولوجي، مستهدفًا بذلك فهم منطقها العقلاني وآليات اشتغالها، وهو يضمر نوعًا من القصور، بما في ذلك أطروحة فيبر بشأن العقلنة السياسة.

يبدو إذًا أن مفهوم الدولة العقلانية الحديثة هو تعبير عن نمط الهيمنة الوحيد الذي قدم إلى الرأسمالية الشروط الضرورية لازدهارها، وذلك باعتمادها على مرتكزين اثنين. وكنا تطرقنا إلى خصوصية الأولى، وهي البيروقراطية، أما المرتكز الثاني فيتمثل في القانون العقلاني أو عقلنة القانون، وهو ما سوف نتطرق إليه في الفصل التالي.

الفصل الثامن

التحقق القانوني للعقلنة

إذا تجسدت العقلنة السياسية في نمط الهيمنة العقلاني، فذلك يعني احتياج مشروعية القيادة إلى قواعد مؤسسة عقلانيًا عبر القانون، بقدر ما تستلزم مشروعية المؤسسة السياسية دستورًا مقننًا ومعايير معلومة.

اعتبرت الدولة العقلانية النمط الوحيد المساهم في تقدم النظام الرأسمالي بعد أن أمّنت له الشروط الضرورية لعقلنة الإنتاج، ومكنته من جهاز بيروقراطي. بيد أن إقرارنا بكذا أمر لا ينفي حاجة ملحة لدى هذه الدولة ذاتها ليكون لها قانون عقلاني من أجل تثبيت الشرعية عبر التوافق المعياري بين الحاكمين والمحكومين حتى تستطيع ضمان استمراريتها من جهة، وحماية المقاولين الرأسماليين من جهة أخرى، عبر تأطير لعبة التنافس الاقتصادي داخل سياق قانوني يحمي أرباب المقاولات الرأسمالية، مع ضمان استقرار النزاعات الإدارية والتجارية.

هنا تبرز عقلنة القانون، سواء بمسايرته للسلوك السياسي العقلاني الذي وجد أوجه في الدولة الحديثة، أو في تطابقه مع النشاط الاقتصادي العقلاني الذي شكلت الرأسمالية صورته المثلى.

كيف يتحدد إذًا النشاط القانوني عند فيبر، وما هي مجالاته؟ ما هي العناصر التي ساهمت في عقلنة القانون الغربي؟ ما هي خصائص هذه العقلنة القانونية؟

ما هي طبيعة المفاهيم المكونة لهذه العقلنة؟ كيف يفصل فيبر بين العقلنة المادية والعقلنة الصورية القانونية؟ ما مفارقات العقلنة القانونية عند فيبر وتداعياتها؟

تقتضي الإجابة عن هذه الأسئلة الوقوف على خصوصية مجال القانون، وذلك من خلال إبداء بعض الملاحظات المنهجية التي كان لها كبير الأثر في تناول هذا الموضوع. وعليه، فإن عقلنة القانون عند فيبر رهينة برؤيته السوسيولوجية ومشروطة بمنحاه المنهجي.

إن سوسيولوجية القانون لدى فيبر هي، قبل كل شيء، تطبيق داخل حقل خاص من موضوع كلي، ألا وهو عقلنة الحياة الاجتماعية. صحيح أن عقلنة القانون مرتبطة بالنظام الرأسمالي، حيث طرحت أولوية العقد على العُرف، وأسبقية القانون على القرار الظرفي، إلا أن المنهجية الفردانية الفيبرية المشددة على أهمية التفهم، جعلت فيبر يرى هذا النوع من العقلنة القانونية انطلاقًا من زاوية الشروط الداخلية، أي سيرورته التي أوصلته إلى هذا المستوى من العقلنة من دون أن يكون سجين الرؤية الوثوقية للقانون.

على هذا الأساس، لم ير فيبر في التطور التاريخي للقانون من النشاط الوجداني فالتقليدي ثم العقلاني مجرد تطور تاريخي بسيط وطارئ، بل رآه تطورًا يتضمن معاني ودلالات: إنه يحمل تاريخ عملية العقلنة التي عرفها الغرب.

أُشير من قبل إلى أن استراتيجية فيبر لفهم عملية تحقق العقلنة الاقتصادية والسياسية، وأسلوبه في التعامل مع العقلنة القانونية، يختلفان جذريًا عن طريقة تعامله مع السوسيولوجيا الدينية؛ إذ ارتبطت العقلنة الدينية مع مفكرنا بتحول رؤية العالم الدينية والأخلاقية، والتي تجسدت على مستوى السلوك المنهجي داخل الحياة بقطعها الصلة مع جميع أصناف السحر والأساطير، واحتفاظها بالثوابت الدينية.

على العكس من هذا، نجد أن القانون لم يتطور إلى مستواه العقلاني إلا بفضل تخلصه من جميع أصناف التفكير الديني وإقامته القطيعة المطلقة مع جميع الأشكال العقدية، و«لذلك، فإن استراتيجية التصور الفيبري لعملية عقلنة القانون

تختلف عن عملية العقلنة الدينية؛ فإذا كانت هذه الأخيرة تهتم بمأسسة بِنى الوعي على المستوى الأخلاقي/ العملي - نموذج الأخلاق البروتستانتية - فإن عملية عقلنة القانون قامت أساسًا على الانفصال التام عن جميع الدوائر القيمية، وتمثلت استراتيجيتها في التجسيد المؤسساتي المستمر لبِنى الوعي المعرفي - الأداتي[1].

إن ما يمكن استنتاجه من خلال هذا النص هو الربط الموازي لفيبر بين عملية عقلنة القانون وتجسيد العقلنة المعرفية - الأداتية داخل الاقتصاد وإدارة الدولة؛ فالعنصر المشترك بينها هو عقلنة الوسائل في مقابل الغايات.

ما هي إذًا خصائص النشاط والسلوك القانوني؟ وما مجالاته؟

أولًا: السلوك أو الممارسة القانونية

قبل الإجابة عن هذين السؤالين، لا بد من التمييز بين ما يُعرف بالعقدية القانونية، والسوسيولوجيا القانونية؛ إذ تحاول العقدية القانونية أن تؤسس نظرية في القانون، وما يهمها هو التماسك الداخلي مقارنة بالقوانين والنظريات الأخرى.

أما السوسيولوجيا القانونية، فمهمتها هي علاقة القانون بالأفراد، كيف يوجههم، وكيف يؤسس الأنظمة الاجتماعية، وكيف يراعي الأفراد تلك القوانين التي تطبق عليهم.

فإذا كانت مهمة السوسيولوجيا الفيبرية هي تفهّم المعنى المعطى لسلوك ما، في إطار وضعية معينة، فإن السوسيولوجيا القانونية تعنى بالبحث في دلالات المعيار القانوني وفي ماهيته، وفي كيفية فهم الأشخاص له، وانعكاسه على سلوكاتهم الاجتماعية.

لكن ما خصوصيات النشاط القانوني؟

يجيبنا فيبر: «يمكن أن نتحدث عن القانون عندما يكون سريان مفعول نظام ما مضمونًا على المستوى الخارجي، نظرًا إلى احتمال وجود إكراه مادي - نفسي،

(1) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 254.

«تستطيع سلطة خاصة لهذا الغرض أن تمارسه على سلوكات الأفراد، في سبيل فرض احترامه أو معاقبة مخالفه»[2]؛ فقيمة السلوك القانوني هو مدى ارتباطه بجهاز إكراهي تمارسه مؤسسة وتجعله ساري المفعول، إذ يتحدد المجتمع بعلاقات اجتماعية بين أفراد يوجهون أفعالهم وسلوكاتهم بشكل تبادلي. ولذلك، فإن تصرفاتهم غالبًا ما تخضع لضغوط يدركونها وإكراهات يعونها؛ إنهم يخضعون لنظام شرعي تسمى حظوظ احترامه «صلاحية النظام».

بناء عليه، ميز فيبر بين خصوصية كلٍّ من «القانون العام، وهو تلك القواعد الموجهة لأجهزة الدولة، مستهدفًا ضمان سير مؤسساتها وتحقيق مصالحها؛ والقانون الخاص: المرتبط بالجوانب الذاتية للأفراد من حيث أن لهم حقوقًا واحدة حددها لهم المشرع»[3]. ومع ذلك، فإن مجال دائرتي القانون العام والخاص ليس أحاديًا بصورة دائمة، لأن هناك تداخلًا بينهم. هنا يقدم فيبر مثال الرئيس الذي يحظى بمكانة خاصة داخل جهاز الدولة، وهذه الحظوة التي تتعلق بطاعة الآخرين له هي في حد ذاتها قضية يعالجها القانون الخاص، من ثم فإن ما ينتمي إلى القانون العام يمكن أن يكون موضوعًا للقانون الخاص، ولا يمكن أن يوجد القانون الخاص في جميع المجالات، لأنه لا يأخذ صفة قواعد ومعايير عامة متسمة بالتنظيم، كما هي الحال بالنسبة إلى القانون العام الذي ينتج غايات وأهدافًا حددتها الإدارة أو الحكومة.

إذًا، فإن القانون العام يدخل منطق الإمرة والطاعة والخضوع، فيما القانون الخاص مرتبط بالأعضاء والأطراف المتساوية داخل المجتمع.

يمكن إجمال العناصر المساهمة في عقلنة القانون إلى خارجية متمثلة في مؤثرات اقتصادية وسياسية، وعناصر داخلية متمثلة في تطور الفكر القانوني ذاته، مع الجهد الذي بذله المتخصصون في هذا المجال.

---

(2) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 34.

(3) Max Weber, *Sociologie du droit*, Philippe Raynaud (préf.), Jacques Grosclaude (intro. et trad.), Recherches Politiques (Paris: Presses universitaires de France, 1986), pp. 25-26.

ثانيًا: العناصر الخارجية المساهمة في عقلنة القانون

إذا رجعنا إلى الشروط الخارجية لعقلنة القانون، والمتمثلة في السلطة السياسية، نجد أن فيبر يؤكد علاقة تأثير أشكال الهيمنة السياسية في الخصائص الصورية للقانون. ويرجع فيبر إلى نموذج العدالة الشعبية في علاقتها بالإجراءات التحكيمية بين القبائل والتي تتسم بلاعقلانية بدائية؛ إذ يقول: «بقدر ما يكون جهاز الهيمنة أو سلطة الأمير عقلانية ومسيَّرة من موظفين، يمارس القضاء بصبغة عقلانية، سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون؛ فعقلنة القانون مرتبطة بالطبقة البرجوازية في روما العصر الوسيط والحديث، وما يتم البحث عنه في عملية العقلنة ليس صورية القانون، وإنما تكوين قانون وجعله يوائم ويطابق بمضمونه المقتضيات العملية والممارسات النفعية والأخلاقية»[4].

يحاول فيبر إقصاء جميع المظاهر اللاعقلانية للطرق والمناهج التي اعتُبرت عائقًا أمام تطور نسقية القانون. لذلك، فالقانون وإن ارتبط بمضامين نفعية وعملية أخلاقية، وأحيانًا دينية، فإنه تشبث باستقلالية الممارسة القانونية عن كل ما هو ديني، وذلك بفتح إمكانية تطور مستقل وعقلاني مع تميزه ببنية منطقية اختبارية بحسب الحالات، وهو ما سيُعرف في ما بعد بعملية العلمنة، أي الفصل التام بين القانون المقدس والقانون المشرع.

يظهر أيضًا التأثير المباشر لأشكال السياسة من خلال نموذج الأنظمة ما قبل العقلانية، والتي يطبعها قانون غير صوري، بحيث إن كل أولئك الذين يمتلكون سلطة الاستبداد والتراتبية كانوا يرفضون التقيد بقواعد صورية، بما فيها تلك التي يملونها ويضعونها لأنها كانت ستطبَّق عليهم، وهذا يخالف نمط السلطة التي يمارسونها، بل «إن المفاهيم الصورية، مثل العدالة والحرية، تزحزح هذه الأنظمة المتسلطة التيوقراطية والباترمونيالية، لأنها تفكر في تبعية الأفراد تجاه حرية العفو التي يمارسها النظام السلطوي، فما هو أساسي داخل مفهوم العدالة الصورية هو مفهوم الحرية، وهي قيمة مرفوضة داخل هذه الأنماط من السلطات»[5]. لذلك

---

(4) Ibid., p. 162.

(5) Ibid., p. 167.

ارتبطت صورية القانون بنمط الهيمنة العقلانية غير المشخصة، تلك التي تخول حدًّا أقصى من الحرية للأفراد وتعطيهم حظوظًا أوفر من الممارسة السياسية، مع إمكانية تقويم عقلاني للنتائج القانونية، وهي تستوجب عقلنة قانونية، مع ضبط عقلاني لشكل المشروعية. على هذا الأساس، كان الدستور هو الحصيلة التعبيرية داخل هذا النمط من الهيمنة، لأنه بمنزلة توافق وتراض عقلاني بين جميع مكونات المجتمع. يقول فيبر: «إن هذا يعني ارتكاز القيادة في مشروعيتها على قواعد، سواء كانت مخولة أو بالتعاقد أو مؤسسة عقلانيًا عبر القانون. كما أن مشروعية المؤسسة التشريعية ترتكز، هي الأخرى، على دستور مبني بطريقة قانونية»[6]. ومن أجل هذا، أرادت البرجوازية ممارسة قضائية عقلانية عبر قانون صوري نسقي وعقلاني تجاه الغايات، عاملة بذلك على اجتثاث جميع أشكال الخضوع للتقاليد أو السلطة الدينية، وعوض ذلك أصبحت الحقوق الذاتية تجد مصادرها النهائية في القواعد والمعايير الموضوعية.

أما إذا عدنا إلى العامل الاقتصادي، كأحد العوامل الخارجية المؤثرة في عملية عقلنة القانون، فيمكن القول إن صعود المقاولة الرأسمالية العقلانية مع نظام السوق فرض أشكالًا جديدة للتبادل، حيث أصبحت الحاجة ملحة لتوفير ضمانات أمنية قانونية لهذه التبادلات التجارية؛ فالمقاولة الرأسمالية العقلانية تخضع لمنطق الخسارة والربح ضمن عملية التنافس. لذلك، فإن عقلانيتها باتت تحتاج إلى عناصر لتأطير عملية التنافس لتظل عملية سلمية. كما أن الأطراف الاقتصادية ملزَمة بالخضوع لهذه القوانين، وهو ما يشكل أحد العناصر الأساسية التي ساهمت في حركية السلوك الاقتصادي الرأسمالي، ما جعل هِندس يخلص إلى «اعتبار القوانين العقلانية المتمثلة في التراضي خانة أساسية للمقاولة الرأسمالية؛ فهذا المفهوم يؤطر علاقة الفاعلين الاقتصادية، ويبعدهم عن طابع الاستغلال المباشر»[7]. وإذا قبلنا بهذه الفكرة، فإنه يمكن القول إن المقاولة الرأسمالية هي عقلانية من وجهة التراضي القانوني بين أطرافها.

---

(6) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 272.

(7) Barry Hindess, «Rationality and the Characterization of Modern Society,» in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London; Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 148.

نحن أمام ممارسة هي قانونية أكثر مما هي سلوك اقتصادي يستهدف إشباع الحاجات أو التسويق؛ لأن بانعدام التراضي القانوني، ستتحول اللعبة الاقتصادية إلى ممارسة عنيفة. ولعل هذا ما جعل راينو يقول: «مهما كانت سيرورة عملية عقلنة القانون مستقلة، فإنها أتاحت المجال الملائم لظاهرتين اجتماعيتين شكلتا خصائص الغرب الحديث، وهما الامتداد البيروقراطي وتطور الرأسمالية»[8]. ويمكن أن نلمس هذا التأثير جيدًا من خلال ظهور مفهوم المقاولة؛ فهذا المفهوم في نظر فيبر لا يُعرف انطلاقًا من معنى الكلمات، بل من طبيعة الأشياء التي جرى التعاقد عليها. لذلك، فإن المقاولة تصبح تجارية حينما تكون التعاقدات التجارية هي العناصر المؤسسة لها.

تلك إذًا، بصورة إجمالية، لبنات ساعدت على تشكيل أسوار العقلنة القانونية وأعمدتها، وهي أسوار وأعمدة/ عوامل خارجية، فما هي الأساسات الداخلية للبناء/ العقلنة القانونية؟

ثالثًا: العناصر الداخلية المساهمة في عقلنة القانون

إذا نظرنا إلى طبيعة العناصر الداخلية، يمكن القول إن الممارسة القانونية عرفت تطورًا داخليًا أدى إلى نضجها. وتكمن أهمية هذه العناصر في مدى التأثر الذي لقيه القانون العقلاني الحديث من القانون الروماني. يقول فيبر: «سمحت الخصائص العامة للقانون الروماني بتطور القانون الحديث، كذلك التربية الصورية أو الشكلية لبعض القضاة الذين وجد الأمراء أنفسهم مجبرين على التعامل معهم كموظفين، ما جعل القضاء الغربي يتخذ صبغة صورية تتعارض مع بعض الإدارات الباترمونيالية للعدالة، وكذلك هيمنة التعليم الروماني على مجموع القوانين الأميرية للأزمنة الحديثة، والتي هي إبداعات عقلانية»[9].

يظهر إذًا التأثير البالغ للقانون الروماني في القانون الحديث، فكرًا وممارسة،

(8) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 167.

(9) Weber, *Sociologie du droit*, p. 200.

من حيث الناحية التعليمية، لكن ما خصوصية القانون الروماني؟ وأين تكمن أهميته؟

يجيبنا فيبر بأن القانون الروماني يحمل في طياته عناصر عقلانية تتمثل في مسألتين: **الأولى** أنه موضوع نشاط أدبي يختلف عن كتب الموثقين ومراجعهم في العهد الوسيط؛ **الثانية** تخلُّصه من جميع الخصائص المحلية والوطنية، وقابليته للتجريد، مع ارتقائه إلى مستوى المثال، أي المنطق الصحيح. يقول فيبر في هذا الصدد: «للوصول إلى مستوى عقلنة القانون، كان لا بد من تأمين الانتقال من الشكل الروماني القديم للقضاء الذي كان، كما نعلم، نتاج بنية سياسية فريدة بشكل مطلق، حيث إنها ارتقت من صف 'دولة – المدينة' إلى صف إمبراطورية عالمية. وابتدأ بهذا العمل رجال القضاء الإيطاليون، ثم الاستعمال الحديث لمفسِّري القوانين الرومانية الشرقية وأصحاب الشرع الكنسي في العصور الوسطى، وأخيرًا نظريات الحق الطبيعي للفكر القانوني المسيحي، تلك التي تعلمنت في ما بعد»[10].

تزداد قيمة القانون الروماني وأهميته في أثناء المقارنة التي يعقدها فيبر بينه وبين القانون الجرماني؛ فهذا الأخير ظل مرتبطًا بالمجال القروي، حيث الخصامات والنزاعات مرتبطة بالعقارات الأرضية والملكيات الفلاحية والنزاعات العائلية، وهو لم يبرح الحالات المشخصة العينية، في حين أن القانون الروماني ظل مرتبطًا بالوسط الحضري، فضلًا عن أن موضوعه تمثل أساسًا في التجارة التي تعتمد شكلًا من التعاقد الوظيفي.

لعل أهم العناصر التي ساهمت في تطور القانون وعقلنته هو دخول هذا القانون إلى مجال التعليم، مارًّا بثلاث مراحل متتالية:

– **المرحلة الأولى** اتسمت بالصبغة العملية، واستُهدف فيها الحفاظ على شرف المهنة، وكانت تشهد تعارضًا مع أي صنف من أصناف التعليم النظري؛ فتعليم القانون أخذ صبغة تكوينية عملية. وساهم هذا العنصر في مسألتين: أُولاهما أنه أصبح يمثل مجالًا متخصصًا، وثانيتهما قابليته للتطوير.

---

(10) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 27، و Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: *From Max Weber*, pp. 93-94.

لكن بقدر ما مثلت هذه العناصر طفرة أمام نهوض الفكر القانوني كممارسة متخصصة ظلت تمثل عائقًا أمام عملية عقلنته، خصوصًا أن منطق الممارسة العملية لا يبحث عن عناصر النسقية العقلانية، فإنها (أي العناصر) كوّنت أنماطًا من التعاقدات داخل أشكال الممارسة التي تتناسب مع الحاجات. يقول فيبر في هذا المجال: «اقتضى تصنيف الحالات الجديدة ومحاكمتها مجرد اتّباع حالات معروفة سابقًا. ولذلك، فإنها لا تخلص إلى قانون إبداعي عقلاني، ولا تؤدي إلى عقلنة هذا القانون، بحيث إن التصورات التي تؤسسها الممارسة مبنية انطلاقًا من الوقائع الملموسة والتطبيقات اليومية»[11].

– **المرحلة الثانية** تمثل التعليم الديني القانوني وعلاقته بالممارسة، بحيث ظل القانون في هذه المرحلة في خدمة أغراض مقدسة؛ فكتبه لم تكن تتضمن القانون فحسب، بل الطقوس والأخلاق والمواضعات الاجتماعية وقواعد الأدب أيضًا. والقانون في هذه المرحلة لم يستقل ولم يشكل عنصرًا متخصصًا، إنما ظل في إطار التعليم الديني، وفي صُلب القضايا الأخلاقية القانونية، ما أعاق تطوره. وكان القانون في نظر الأديان يعطي قيمة للشفاهي على حساب الكتابي، وهنا يستحضر فيبر القانونين الهندوسي والإسلامي، لأن إعطاء قيمة للكتابي يعني عندهما إعطاء قيمة للأوراق على حساب الأشخاص الكاريزميين، وهو أمر مرفوض في القوانين الدينية.

– **المرحلة الثالثة** تمثل نضجًا عقلانيًا داخل الفكر والممارسة القانونيين، وتتجسَّد في التكوين العقلاني الحديث المرتبط بالجامعة والجانب الأكاديمي والآخذ بالحق في احتكار التعليم، إذ لا يمارس مهنة القضاء إلا من احتك بهذا النوع من التعليم، وأمسى الربط بين الممارسة والتعليم الجامعي من ضروريات العقلنة القانونية. ويبدو أن أهم نتائج انعكاسات التعليم الجامعي على الفكر القانوني تلك التصورات التي بدأ يطرحها والمفاهيم ذات الخصائص المجردة، والمحددة بطريقة صورية عقلانية عبر تأويلات منطقية دالة.

---

(11) Weber, *Sociologie du droit*, p. 145.

في ضوء ما تقدم، يبرز أثر التعليم في مسار عقلنة الفكر القانوني بحسب درجة الاستعاضة عن حاجات الحياة اليومية ومقدار التحرر من إكراهاتها؛ فكلما أصبحت المضامين أقل تشخيصًا صارت القواعد القانونية أكثر نسقية وعقلانية. يقول فيبر: «إن تطور الثقافة القانونية الوضعية أدى بشكل تدريجي إلى إقصاء رجال الدين من مهنة المحاماة، واختصاص المحامين اللائكيين بها... بحيث إن معرفتهم الأكاديمية بالفكر القانوني جعلتهم يحتكرون وظائف القضاء»[12].

هذا النص يحيلنا إلى كون المعرفة القانونية ما عادت حكرًا على أولئك الذين يمتلكون المعارف المقدسة، بل أصبحت المسألة تقتضي تخصصًا يتمثل في التسامي العلمي، إضافة إلى تطور الجانب النظري؛ إذ أصبحت المفاهيم القانونية المجردة في خدمة المصالح النظرية أكثر من المستوى العملي. ولعل العنصر البارز في أهمية هذا التأثير هو تلك العلمنة التامة التي عرفها الفكر القانوني، حيث غابت تمامًا التأثيرات الدينية، واستحال تطبيق الدين والأخلاق داخل مجال المناظرات والمرافعات القضائية. وجرى تدعيم هذا العنصر بنهوض الدولة اللائكية البيروقراطية، التي اتخذت معنًى عقلانيًا نسقيًا.

من بين العناصر التي أثرت في مجرى عقلنة القانون، نجد القانون الطبيعي، فما هي خصوصيته؟

يعرّف فيبر القانون الطبيعي بأنه «مجموعة من المعايير المستقلة عن كل قانون وضعي، بحيث لا تأخذ هذه المعايير مشروعيتها من إملاءات مشرِّع بقدر ما تأخذها من خصائصها المحايثة؛ إنه الشكل الخاص المتبقي بعدما فقدت الإلهامات الدينية والتقليدية قوّتها»[13]. ومن هذا المنطلق، فإن قيمة القانون الطبيعي تكمن في ارتباطه بمفهوم الحرية، إذ بفضله نشأ مبدأ حرية التعاقد.

رأى فيبر في القانون الطبيعي أكثر الأنماط صلاحية عقلانية من حيث القيم؛ فهو يبعده عن القانون الوضعي والقانون الإلهامي، وكذا القانون التقليدي. ويتطلب

---

(12) Ibid., p. 143.

(13) Ibid., p. 209.

القانون الطبيعي من المشاركين في عملية التعاقد الاتصاف بالمساواة والحرية ما دام العقل والطبيعة هما المعيارين الماديين اللذين تتأسس عليهما المشروعية داخل هذا النمط من القوانين، «فالمعايير المستخلَصة من البناء المنطقي للتصورات القانونية أو الأخلاقية، هي في حد ذاتها تنتمي، وبشكل مواز، إلى قوانين الطبيعة والقواعد الكونية، التي لا يمكن أن يغيرها أي نظام قانوني لأن الله وحده هو الذي تكفل بها»[14]؛ فداخل القانون الطبيعي الصوري، نجد المعقولية تنحدر من النظام الأزلي للطبيعة والمنطق اللذين لا يقبلان البتة كل ما هو اعتباطي أو عبثي؛ هذا الترابط «جعل القانون الطبيعي يتحول ويتغير من الخاصية الصورية إلى الخاصية المادية»[15]؛ إذ لا يمكن القانون الطبيعي أن يكون صوريًا محضًا في نظر فيبر، لأنه سوف يصادف آنذاك تصورات قانونية عامة مفرغة من المضامين. لذلك، فإن أهمية هذا القانون (الذي عرف الظهور ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر في ظل الفلسفة الأنوارية) تكمن في ارتكازه على نظرية التعاقد العقلاني الحر، كأساس واقعي وتاريخي لكل تنشئة عقلانية، بما في ذلك الدولة، فهو أحد معايير التقويم ومقاييسه، وأحد مبادئ البناء العام للقضاء الطبيعي.

نستخلص من خلال ما سبق أن عقلنة القانون ترجع إلى العناصر التالية:

– تكوين جهاز إداري بيروقراطي مهمته مساعدة الأمير– نموذج التنظيم الإداري– ودوره في عملية العقلنة.

– الصراعات والحروب ومسألة الوحدة السياسية هي الأخرى كانت تتطلب تدوين القانون مع سن قوانين جزائية.

– اقتران عقلنة القانون بعملية العلمنة، وذلك عبر تنقيته من كل نفحة دينية متعالية.

– الاستفادة من روح القانون الروماني، لِما يتسم به من نسقية وصورية، ولِما يقوم به من تمييز بين الواقع والحق.

---

(14) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 274.

(15) Weber, *Sociologie du droit*, p. 213.

- استثماره القانون الطبيعي؛ فبما أنه النمط الأكثر صلاحية وعقلانية من حيث القيم، بحسب تعبير فيبر، فإن معاييره مطلقة وسامية، ولا تجد صدقيتها في المجتمع وإنما في الطبيعة والعقل بضمان إلهي، عكس القانون الوضعي ذي المعيار النسبي المرتبط بالمجتمع وتقديراته.

رابعًا: من اللاعقلانية الصورية إلى العقلانية الصورية

انطلقت العقلنة القانونية من وضع مفاهيم قانونية تقنية مرتبطة بدقةٍ لسان الناطق باسم الآلهة. لكن التحول الجوهري وقع في تحويل الناطقين بلسان القانون من الرهبان ورجال الدين إلى موظفين رسميين، أي جهاز من المحامين والقضاة والمستشارين، فتحول الناطق باسم القانون إلى شخصية رسمية [...] ما ألزمه بتقديم الحلول للقضايا. يقول فيبر: «ارتبط ظهور المحامي بعملية الإجراءات أمام المحاكم الأميرية التي تضم القضاة، وتتأسس على قوة المحاضر ونزاهته»[16]؛ فمهمة المحامي غير ممكنة داخل الإجراءات البدائية، ولذلك أُعطي مكانة خاصة عبر الامتيازات المخولة له، باعتباره أحد العناصر الأساسية الممثلة للعدالة.

إجمالًا، يمكن التعبير عن هذه المساهمات أو العناصر المؤثرة في تطور القانون العقلاني الحديث من خلال النص الفيبري التالي: «إذا ما قسمنا على المستوى النظري التطور العام للقانون والإجراءات، فسنجده انتقل من السلوك الكاريزمي للقانون - رسل القانون- إلى مستوى الاكتشاف الاختباري، فمستوى ابتكار القانون على يد هيئة قضائية ماكرة حذرة، ثم مستوى الاحتكار اللائكي والتيوقراطي للقانون. هكذا تطورت خصائص القانون إلى أن وصلت إلى مستواه النسقي بفضل التخصص القائم على أساس التكوين الأدبي المنطقي الصوري لعلماء القانون المحترفين... وإذا نظرنا إلى الأمور من الخارج، فهي بفضل التسامي المنطقي والدقة الاستنباطية، وصولًا إلى تقنيات عقلانية متزايدة للإجراءات»[17].

---

(16) Ibid., p. 142.

(17) Ibid., p. 221.

من خلال هذا النص، يوضح فيبر المراحل الكبرى والخطوط العريضة التي حددت مسار تطور القانون نحو العقلنة، فكانت البداية مع المرحلة الكاريزمية التي مثّلها الرسل والأنبياء الذين اتخذت قراراتهم صبغة أوامر إلهية أو فوق طبيعية؛ فالقانون كان مفروضًا في هذه المرحلة لكونه إرادة إلهية وليس من عمل إرادة بشرية، إذ «كانت القرارات مستقلة عن المصالح الذاتية للعدالة؛ إنه قانون لا عقلاني صوري، يظهر ذلك جليًا في كون شرعية الناطق بلسان القانون مبنية أساسًا على مفهوم القداسة»[18].

أما الخطوة التالية في مسار العقلنة القانونية، فعُرفت بمرحلة الموثقين القضائيين، وهي مرحلة مهمة جدًّا تكشف عن بوادر عقلنة الممارسة القانونية. يقول فروند: «لنأخذ مثال روما على سبيل التوضيح: كانت إدارة القضاء مؤلفة من مرحلتين، الأولى مسماة Injure، وهي من مسؤولية الوالي (الحاكم الشرعي) الذي كان ينظم الدعوى ويحدد القواعد، والإجراءات الواجب تطبيقها، والثانية مسماة ajud judicem، بحيث تؤدي إلى تدخّل القاضي كمواطن عادي يتفحص الوقائع والأدلة ويصدر الحكم»[19]. وأصبح القانون قضايا يجب حلها عبر التطبيق العملي لمجموعة من القواعد والمعايير القانونية لتشكيل قرارات ما، ومن هنا الصبغة الاختبارية والأخلاقية للقانون. ومع البِنى السياسية ذات النظام التيوقراطي والأميري، ستُنزع عن القانون الصفة اللاعقلانية والبدائية.

تتجلى الخصائص العقلانية المادية داخل هذه المرحلة في القوانين المقدسة والتشريعية الأميرية المختلفة في القرن السادس عشر، لكونها لا تباعد بين الأخلاق والقانون؛ إذ تتمثل عقلانية هذا النمط من القوانين في سَن قانون للمحاكمة الجزائية وضبطه، مع إتباعه بقانون مدني، وهو ما ساهم في إرهاصات علمنة القانون، وذلك عبر التمييز بين الإكراهات الدينية والواجبات القانونية: «ليس المبدأ الموجه هو الحقيقة أو الشرعية القانونية في حد ذاتها، إنما البحث عن الحقيقة المادية من أجل تسويتها موضوعيًا»[20].

---

(18) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 125.

(19) المرجع نفسه، ص 126.

(20) المرجع نفسه، ص 128.

لعل المرحلة الأخيرة، تلك المرتبطة بتقوية الدولة وتطور البيروقراطية، أصبحت الحاجة فيها إلى بروز قانونيين متخصصين حاجة ملحّة، ولذلك عُرف القانون الحديث بقانون القضاة المتخصصين، أي ذلك القاضي المشبع بالدراسات القانونية، مع تخصص وظائف العدالة والإدارة العمومية.

بات القانون الحديث يعرف عقلانية صورية متمثلة في عملية تشريع تتجدد فيها الوقائع والحوادث القانونية بواسطة تأويل منطقي دال، يتطابق والمفاهيم القانونية، مجسَّدة في مساطر وإجراءات صورية. يقول فروند: «جرى التخلي عن جميع أصناف التجريبية والإفتاء ذي الاهتمام التعليمي الصرف، والنصح الأخلاقي، من أجل تقوية منطق القانون وعقلانيته الداخلية، من دون استبعاد العناصر غير القانونية»[21].

تُبرز هذه المراحل طبيعة التطور الذي جرى من مستوى القانون اللاعقلاني إلى مستوى القانون العقلاني؛ فهي ارتكزت على افتراضين أساسيين هما التمييز بين القانون والأخلاق، واختزال القانون إلى نسق عقلاني متناغم ومنسجم. وفي ما يخص الافتراض الأخير، مرت عملية العقلنة بأربع مراحل، **الأولى** هي المرحلة البدائية التي اتسم فيها القانون بالصورية واللاعقلانية، و**الثانية** هي المرحلة التقليدية التي تميز فيها القانون بالجوهرية واللاعقلانية، والمرحلة **الثالثة** هي مرحلة التحول إلى القانون الطبيعي، وتتصف خصائصها بالجوهرية والعقلانية، وأخيرا المرحلة **الرابعة** التي هي القانون الحديث، وهو قانون صوري وعقلاني.

تعطي تحليلات فيبر لمسار عقلنة القانون ثقلًا كبيرًا لعملية التثقيف المتمثلة في دائرة الموظفين المثقفين، وفي بروز المدارس الفكرية، والأنساق المذهبية.

جرى تصنيف القانون الطبيعي ضمن مرحلة ما قبل الحديث، لكونه لم يفصل بعدُ بين دائرة الأخلاق والدوائر الشرعية العقلانية؛ إذ يفترض إنه وصف ثابت للمبادئ التي تحكمه بانعدام إمكانية تطوره وتقدمه. ولعل مفاهيمه الأساسية، التي ترى السياسة منظَّمة بقوانين متحكمة في نظام الطبيعة والمجتمع،

---

(21) المرجع نفسه، ص 128.

أوضح مثال لذلك، غير أن هذا لم يمنع من عقلنته، ولاسيما أن القانون غدا ملائمًا وموافقًا لقوانين الطبيعة، فالقانون الطبيعي هو الذي ينظم مبادئ الأشكال الشرعية ويمنحها القوة اللازمة لتفعيلها.

خامسًا: مفاهيم القانون العقلاني الحديث

ما هي إذًا المفاهيم المكوِّنة للقانون العقلاني الحديث؟

يجيبنا فيبر بأن ما يهمنا داخل مسار عقلنة القانون على وجه الخصوص هو تطور خصائصه القانونية. ولذلك، فإن في الإمكان عقلنته بطرق مختلفة. وأبرز المفاهيم المكونة لهذا القانون العقلاني الحديث تنسجها العناصر التالية:

- **الوضعية**: يرى فيبر أن القانون العقلاني الحديث مؤسَّس بطريقة وضعية؛ فهو ما عاد ملهَمًا أو منزَّلًا، وتخلى في أثناء عملية تشكيله عن أي تقليد متعارف عليه، وتخلص خلال تطوره من كل قيمة دينية، وأصبح عبارة عن إرادة المشرع الأعلى، الذي يستمد صدقيته من قواعد التوافق والتواضع بين أفراد المجتمع.

يتنافى مفهوم الوضعية مع اللاعقلانية؛ فكلمة وضعية تعني، على حد تعبير كونت، الاهتمام بما هو كائن، مع نفي جميع الأساليب السحرية والفوقية التي لم تكن تسمح بالبحث عن حقيقته القانونية أو الخوض في ماهيته، ولا تأذن بتقصّي مدى تطابقه مع ذاته ومع الواقع.

جرى في عملية التشريع تقويض دور السلطات العليا جميعها، ولم يُحتفظ إلا بسلطة واحدة هي سلطة العقل المؤسسة لسلطة القانون، ما يقودنا إلى الحديث عن عنصر آخر يشكل أحد المفاهيم المكونة للقانون العقلاني المتمثل في:

- **الشرعية**: بفضل هذا المفهوم، أصبح الخضوع والطاعة يعنيان الامتثال للقانون لا للأشخاص أو لأي سلطة أخرى وأُقصيت العناصر الأخلاقية كلها؛ فخصوصية مفهوم الشرعية تجعل القانون العقلاني الحديث لا يعاقب الأشخاص على مستويي نياتهم ومقاصدهم، كما كانت الحال مع الكنيسة والأنظمة التيوقراطية، بقدر ما يطبَّق العقاب على التصرفات والسلوكات. وفي شأن مفهوم

الشرعية، لا يستند الأفراد في خضوعهم وطاعتهم إلى معايير عقدية أو اعتقادات دينية أو سلطة شخصية، بقدر إذعانهم للقانون باعتباره سلطة يتمتع بعناصر معنوية داخل المجتمع، تجعله يحظى بخاصية التحكيم بينهم أو زجرهم أو مكافأتهم.

- **الصورية**: تتحدد صورية القانون العقلاني الحديث انطلاقًا من نقطتين أساسيتين: نقطة خارجية تعطى الدلالة القانونية بموجبها لبعض العقود الملموسة، مثال التعاقد أو العقد، فلا يأخذ قيمته وصلاحيته القانونية إلا بعد كتابته. ونقطة منطقية يجري من خلالها التعبير عن القانون في شكل قواعد تصورات مجردة أبدعها الفكر القانوني ذاته.

ساهمت هاتان النقطتان باجتماعهما في انبثاق مفهوم مركزي داخل العقلنة القانونية، وهو مفهوم **النسقية**. يقول هبرماس في هذا الصدد: «ظل مطلب تطبيق القانون Loi، وإنتاج المادة القانونية Droit في الوقت نفسه عنصرين مرتبطين بالمناهج والأدوات الصورية بشكل قوي، وانطلاقًا من تخصص القضاة، وشجعت هذه العناصر على نسقية قواعد القانون»[22].

تبرز نسقية القانون من خلال التناغم الذي خضع له المذهب القانوني العقلاني بتوفره على مجموعة من المفاهيم يتوقف بعضها على الآخر، بحيث تشكّل كلًّا منظمًا؛ كما أن مفاهيم مثل الوضعية والشرعية والصورية، تعبّر عن وحدة متجانسة تكرس في أي مذهب قانوني عقلاني، فلا يعقل أن يكون المذهب صوريًا بخضوعه لسلطة تقليدية أو دينية؛ فالقيمة العقلانية للمذهب القانوني في درجة خضوعه لسلطة المنطق، واستناده إلى قوة العقل أساسًا للتشريع، مع إسناده بإجماع عبر نص مجرد، يجد صدقيته في عدم تناقضه مع ذاته كنص من جهة، ومع الواقع كممارسة وفعالية من جهة أخرى؛ فالصورية تحتاج إلى الشرعية، مثلما يستحيل على هذه الأخيرة أن تتأسس من دون الحسم مع جميع الدلالات الدينية والأخلاقية ما فوق - القانونية.

لئن شكلت مفاهيم الصورية والوضعية الشرعية والنسقية علامة أساسية

---

(22) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 267.

مميزة لمجال القانون العقلاني الحديث، فإنها مكنت القانون الحديث من التوظيف داخل أنساق ومجالات أخرى، كنسق التبادلات الاقتصادية الخاضعة لنظام السوق، ولعل هذا راجع في الأساس إلى كون بنية القانون الحديث العامة أصبحت تخضع لمنطق الفعل العقلاني الغائي، الذي يُعتبر القاسم المشترك مع مختلف مجالات تحقُّق العقلنة الاقتصادية والسياسية. وهذا ما يؤكده فيبر من خلال المقولة التالية: «بالنسبة إلى أولئك المهتمين بالسوق، فإن عملية عقلنة القانون ونسقية القانون تدل بصفة عامة على إمكانية التوقع المتصاعدة لوظائف القضاء، حيث إنها تُعتبر من الشروط المهمة لوجود المقاولة الاقتصادية واستمراريتها، خصوصًا المقاولة الرأسمالية التي هي في حاجة إلى حماية قانونية للتجارة والأشكال الخاصة للاستثمار...»[23].

مكنت هذه النسقية من تطوير القانون، ويسّرت عقلنته انطلاقًا من عقلنة معاييره الصورية الداخلية. وربما أهم نتائج هذه النسقية الجذرية للقانون لا تنحصر في تطبيق الفكر الصوري الإجرائي تطبيقًا لانهائيًا على المعرفة المهنية لرجال القضاء المختصين - كما عبّر عن ذلك هبرماس - بل تتجاوز ذلك إلى توظيف هذا النسق الصوري في مجالات أخرى، سياسية واقتصادية، شريطة موازاتها له من حيث استنادها أيضًا إلى مفاهيم عقلانية، وإلى الفعل العقلاني الغائي المرتكز على مفهوم التوقع، كجذر مشترك بين هذه المجالات التي عرفت تحقق عملية العقلنة.

برز من بين ظهراني خصائص العقلنة القانونية مفهوم المعيار، وفي هذا يقول فيبر: «ما كان ينقص في الأصل هو مسألة قصدية إبداع قواعد الفعل - من حيث معايير هذه القواعد - ذات الخصائص القانونية، وما كان ينقص في الأصل داخل القرارات القانونية هو مفهوم المعيار بصفة عامة، فهذه القرارات القانونية ليست بشكل مطلق تطبيقًا لقاعدة مؤسسة. ولذلك، فإن هذه المعايير ذات صبغة ضرورية للتحكيم بين الصراعات»[24]. من ثم، فإن المعايير في هذه المرحلة هي ذات

---

(23) Weber, *Sociologie du droit*, p. 223.

(24) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 267.

صلاحية شرعية تحكيمية، تتخذ صبغة موضوعية؛ إذ إنها ما عادت شيئًا متوارثًا أو معطى، بقدر ما أمست تقوم على التأسيس العقلاني، وهو ما أتاح إمكانية التمييز بين معايير المناهج والطرق القانونية من جهة، ومادة الحكم القانوني من جهة أخرى.

أما التمييز بين طرق الحكم القانوني ومضمونه، فبات حجابه مهتوكًا بفضل موضوعية المعايير، بعدما كانت أشكال الحكم ومناهجه هي التي تحدد عدالته الجوهرية وتضمنها، إلى أن وقع الافتراق وفُكّ الارتباط بين الشكل والمضمون داخل القانون العقلاني الحديث.

ساهم مجمل هذه العناصر والمفاهيم في القطع مع الافتراضات الميتافيزيقية المؤسسة للقانون الطبيعي، وتعويض الحقوق الطبيعية بخطاب معقلن؛ إذ تخضع أطروحة فيبر بشأن القضاء القانوني لافتراض وضع القوانين والحوادث الشرعية العقلانية، كونها وضعية اختيارية. لذلك، تتوقف عملية فهمها من وجهتها القانونية على التحليل المنطقي للمعنى العقلاني، من حيث تطابق غايات الحوادث ووسائل الأفعال، ما جعل القانون العقلاني الحديث يختلف كليًا عن القوانين اللاعقلانية الأخرى، من زاوية العناصر الخارجية بالمعنى القانوني.

هذا في حين يسمح القانون العقلاني الحديث بوجود فاعلين قانونيين يكون لسلوكهم داخل المجال القانوني معنى ودلالة؛ إذ تصبح الممارسة القانونية مسألة مرتبطة بالوعي الذاتي للفاعل القانوني، وهي الرؤية نفسها لرواد المدرسة الخطابية الجديدة للقانون العقلاني الجوهري، ممثلة في جون رولز وأنتوني تاونسند كرونمان ويورغن هبرماس، والتي أرادت أن تجد في نظرية الدلالة لدى الفاعل الفيبرية جذرًا مشتركًا لتفسير أصل القانون العقلاني الحديث، وإن كان هناك من اعترض على هذه القراءة لسببين: الأول هو «إقصاء مفهوم المشروعية الفيبرية سلوك الوعي - الذاتي لحساب امتداد الفاعلين القانونيين، حيث تُقبَل القواعد التي غالبًا ما ترجع إلى 'العادة' أو 'الاعتقاد'»، والثاني هو «إلحاح فيبر على التمايز بين الدوائر يوجب السماح للعناصر القانونية بالدخول في إطار الوعي - الذاتي للفاعل القانوني فحسب، خصوصًا بالمعنى الذي

يفترضه فيبر، حيث هناك إقصاء تام لجميع العناصر ما فوق - القانونية من الوعي العقلاني»[25].

مع ذلك، أدت التطورات اللاحقة لسيرورة عملية العقلنة إلى الإدماج التدريجي لجميع الاعتبارات المادية والجوهرية، والتي تعارض المبادئ الصورية للقانون العقلاني (المساواة - الحرية - العقل). ولتأكيد ذلك، يقدم راينو نموذجًا من التقليد الإنكليزي، حيث تشير المعقولية إلى مبدأ المنفعة، فالأشياء التي لا تقدم نتائج على المستوى العملي تصير مخالفة لمقتضيات العقل، إنها لاعقلانية.

غدونا أمام تحوّل من قانون صوري إلى قانون عقلاني جوهري تتجسد صدقيته في درجة تطابقه مع مضمونه، وفي مدى تناسبه مع المقتضيات العملية النفعية داخل سيرورة العقلنة الشاملة. يقول فيبر في هذا الصدد: «القضاء ليس تطبيقًا لمعايير عامة على واقعة ملموسة، كما هي الحال بالنسبة إلى اللغة [أي تطبيقًا لقواعد نحوية]؛ فالافتراضات القانونية شيء آخر مشتق بشكل مجرد من القرارات الملموسة، والتي تنتج من نشاطات القانونيين؛ إنها تمثل العنصر الحقيقي والأساسي للقانون»[26]؛ فإذا كانت اللغة تتشكل من تطبيق قواعد نحوية عامة، فإن القانون والعناصر المؤسسة له ينبغي لها، على العكس، أن تستنبط من خلال الممارسة والوقائع الملموسة، بما في ذلك القضايا الاجتماعية والثقافية.

هكذا تتجذر المفاهيم القانونية في الواقع الملموس، بمقدار تضمّنها معاني إنسانية عميقة كالعدالة والمساواة.

ربما يعود هذا التراجع عن صورية القانون، في نظر فيبر، إلى التطورات والتحولات الناتجة من بروز مشكلات جديدة تمثلت في:

- المقتضيات الموجهة للقانون، خصوصًا المطالب الاجتماعية والصيحات التي بدأت تتعالى مع الطبقة العاملة داخل المجتمع المتفاوت الطبقات، وهي صيحات ذات صبغة ملموسة، كالتوزيع العادل للثروات مثلًا.

---

(25) Scott Lash, «Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory,» in: Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, International Library of Sociology (London: Routledge, 1990), p. 144.

(26) Weber, *Sociologie du droit*, p. 226.

- التحول الأيديولوجي الذي وقع داخل المنظومة والمتن القانوني؛ إذ تكررت الدعوة إلى تحويل القانون من صبغته المجردة، إلى إعطائه مضامين اجتماعية قائمة على أسس أخلاقية، كالكرامة الإنسانية والعدالة، والمسؤولية الأخلاقية، ما جعل صورية القانون بشكل عام محل تساؤل.

هذه الأوبة إلى المقتضيات المادية لتحديد أسس المشروعية القانونية حدت بفيبر إلى اعتبار العقلنة المادية للقانون مجرد أداة لتحطيم العقلنة المعرفية؛ فما يهم فيبر هو الصبغة الصورية للقانون الحديث، وهي الصبغة التي تظل موائمة كوسيلة تنظيمية للأنساق الفرعية للنشاط العقلاني الغائي[27].

اكتمل الصراع والتوتر بين القانون الصوري والقوانين المادية الجوهرية، وبلغ أوجه في السياسة الحديثة؛ فالشك يسود جميع القيم التي تحملها القواعد القانونية، والخضوع يتوزع على جميع السلطات الشرعية. يقول راينو: «أصبحت الوضعية القانونية هي التعبير الملائم للحالة المعاصرة، ممثلة من وجهة نظر المشروعية في التطابق بين العقلنة والشرعية»[28]؛ ولعل أهم نتائج هذا التوتر غياب ذلك التمايز بين حدود القانون العام والقانون الخاص، بعد أن ابتلعت الإدارة جميع أشكال القانون، وباتت عنصرًا من عناصر الحكومة[29].

يبدو أن هذا التركيز الفيبري على المبادئ الصورية للقانون في مقابل انتقاده لكل تجذر مادي هو محاولة منه للإفلات من المفارقة التي تحملها عملية عقلنة القانون، والتي تشكك في المقدرات الحيادية للعقل القانوني الحديث؛ إذ لم تكن سيرورة عملية عقلنة القانون محايدة، بل كانت تخضع لنمط معيّن من العقلنة، جرى التعبير عنها في الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، والشكل البيروقراطي للسيطرة، والشكل البرجوازي للمبادلات على مستوى القانون الخاص.

إذًا، إن عملية عقلنة القانون خاضعة في الأساس لمصالح فئة معينة داخل

---

(27) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 278.

(28) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 170.

(29) Ibid., p. 171.

المجتمع، وهي الفئة البرجوازية، كما أنها أداة إحكام السيطرة، بجعل الشرعية في مكانة فئة، وذلك باتباع طريقين متناقضين من المفاهيم: **الأول** طريق النسق العقلاني الصوري، و**الثاني** طريق العقلنة الأداتية التي تربط القانون بالمصالح والأهداف.

يعود هذا التصور الثاني إلى «التأثير العميق الذي مارسه رودولف إهرينغ (R. Ihering) بأفكاره على فيبر، فأضحى يرى في القانون موضوعًا لمجموعة من مصالح مادية متعارضة مع القانون الوضعي الذي شكل أرضية صلبة لنموذج العقلنة الصورية؛ وعلى الرغم من إلحاح القانون الوضعي على نظرية التعاقد للقانون الطبيعي المشتملة على العقلانية والوضوح والنسقية، فإنه ظل في حاجة إلى معيار جوهري لا يستند إلى تبرير عقلاني، كما هي حال نظرية القانون الطبيعي»[30] بقدر ما يصلح كمبدأ لنسق شامل يكون في خدمة مصالح طبقة أو أمة، ما جعل الرؤية الفيبرية للقانون العقلاني الحديث متداخلة مع العقلنة الأداتية.

هذه الاعتبارات والتطورات جعلت الباحث سكوت لاش (S. Lash) يعقد مقارنة بين تصور فيبر للعقلنة الأداتية للقانون وتصور العقلنة الصورية الموازية للخطاب القضائي لأشكال السلطة ما قبل - الحديثة عند فوكو، الذي يرى أن «الصبغة العمومية واللاشخصية للقانون العقلاني الصوري، التي ظلت مرتبطة بقدرات القانونيين والقضائيين واجتهاداتهم الفكرية والذهنية، هي ما ساهم في تطور القضاء بشكل نسقي ومنطقي، مع افتراض رؤية متعالية للقانون عن المصالح الاجتماعية. وظل هذا القانون المتعالي واللاشخصي وما قبل الحديث، يعطي قيمة للفرد، في مقابل القانون الحديث الذي يقوم بالأساس على مبدأ علاجي»[31]؛ إذ إن الاختلاف بين تصور فوكو وتصور فيبر في ما يخص عقلنة القانون يكمن في أن فيبر يرى أن القانون مع العقلنة الأداتية مرتبط بالمجتمع، مع فقدانه خاصيته المتعالية، بينما يعتقد فوكو أن القانون العقلاني الحديث زحزح الفرد لمصلحة الفئات.

---

(30) Lash, «Modernity or Modernism?,» p. 145.

(31) Ibid., p. 146.

كان هناك إذًا مصالح وحاجات ملحة لعقلنة القانون، وأهم ثمار هذه العقلنة القانونية هو الاعتقاد في الشرعية؛ إذ اعتُبر القانون جسرًا لضمان مشروعية السلطة العقلانية.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن بصفة عامة ضمان مشروعية هيمنة عقلانية تستند في شرعيتها إلى قانون تقريري مرتبط بحالة ظرفية يندرج تحتها، بحسب تعبير هبرماس؟

هنا تبدأ مفارقات القانون العقلاني بين الاعتقاد في الشرعية كأساس للمشروعية، والهيمنة البيروقراطية للدولة، أو بعبارة أخرى بين مسألة تثبيت دولة القانون وفكرة شرعية النظام الذي يُعتبر الغاية القصوى لنمط المشروعية وما يستدعيه من خضوع تام للدولة.

هكذا، «جعلت عملية عقلنة القانون المجال مفتوحًا بإعطائها قيمة للمعايير المجردة، لكنها هيأت في الوقت نفسه المجال لجعل المجتمع يخضع بكليته للبيروقراطية»[32]، تصبح إذًا المشروعية هي ارتكاز الاعتقاد في شرعية الفئات والقيادات، أي أولئك الذين لديهم القدرة على ممارسة الهيمنة.

ارتأى فيبر البُعد الصوري إحدى ضمانات العقلنة القانونية، ولذلك عمل على إقصاء المظهر الأخلاقي - العملي الذي يجد مبدأه في التأسيس القانوني، وعوض ذلك اهتم بالمظهر المعرفي - الأداتي الذي يجد مبدأه في الشرعية؛ فالعقلنة القانونية «لا تقاس عند فيبر بشرعية القيم الأخلاقية - العملية داخل الدائرة، بقدر ما تقاس بدرجة ارتباطها بتقدم المعرفة داخل دائرة القيم المعرفية - الأداتية»[33].

ترتب عن هذا قيام فيبر بفك ارتباط مفهوم التوافق التعاقدي المتعلق بالذوات - القانون الخاص - عن أسسه الأخلاقية العملية، لكونه يظهر مرادفًا للفعل الجماعي الذي يتنافى مع الفعل المجتمعي الذي يشمل توجهات الفعل العقلاني الغائي.

---

(32) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 168.

(33) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 278.

هكذا، يظل مفهوم التوافق المبني على العقلانية غير واضح لدى فيبر، لا يشرحه ولا يسنده إلى أسس أخلاقية - عملية توضح معالمه، ما جعله يعطي الأهمية لمسألة المشروعية على الشرعية، بعد أن استبدل مسائل تخص التأسيس، وعوّضها بأخرى تتعلق بالإجراءات والطرق والمناهج، علمًا أن الاعتقاد في شرعية الإجراءات ربما ينتج مشروعية جديدة. لذلك، فإن التقنيات والقواعد التي يجري إنتاجها بشكل عقلاني يمكن أن تتوقف عن الظهور اعتمادًا على مبرراتها ومنطقها الداخلي، بحيث تخضع للتلاعب والمراوغة من الأجهزة التقريرية، ما جعله يخلص إلى حضور اللاعقلانية في السوسيولوجيا الفيبرية القانونية والكامنة في مفهوم التقريرية؛ «ذلك أن النسق القانوني يحتاج إلى دعم للمعايير الأساسية التي تختار، والتي تكون مادة قوية للقرار؛ فليس هناك أساس عقلاني لاختيار نسق واحد في القانون، نظرًا إلى المسافة التي تقيمها الوقائع تجاه القيم. كما أن هذه القيم الأخلاقية - القضائية تظل هي الأخرى حرة نحو الوقائع. وهذا الانفصال بين القيم والوقائع هو الذي جعل الأنساق الدستورية القانونية تتهاوى بفعل غياب أساس عقلاني»[34]، حيث إن هناك تصورًا أداتيًا للمعايير التي يتأسس عليها القرار؛ فما يهم هو عقلنة الإجراءات من دون عقلنة القرار. أما نعت فيبر بالتقريرية، فيحمل ثقلًا كبيرًا، فالتقرير أو القرار شبيه بالنسق الشرعي كمعيار أقصى. ولأن الشرعية عند فيبر لا تأخذ قوّتها من المشروعية المرتبطة بالقيم الداخلية للمؤسسات البرلمانية، فإنها تجد قوّتها في الأيديولوجيا المهيمنة المرتبطة بالتنظيم الرأسمالي. تقول كوليو - تيلين في هذا المجال: «يبدو أن الرأسمالية محتاجة إلى قانون يمكن أن تعتمد عليه كالآلة؛ فوجهات النظر الدينية والطقوسية والسحرية لا يمكنها أن تقوم بأي دور. وهذا الاحتياج الناتج من المنطق الاقتصادي للرأسمالية لم يكن كافيًا بقدر مساعدة عناصر أخرى... لذلك، فإن الاتحاد بين الدولة والقضاء الصوري استغلته الرأسمالية بطريقة غير مباشرة»[35].

نخلص إذًا إلى كون عقلنة القانون ظلت مرتبطة باستخدام الجهاز السياسي

---

(34) Lash, «Modernity or Modernism?,» p. 146.

(35) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), p. 166.

والاقتصادي، ومن ثم فإن عملية العقلنة التي عرفها القانون الحديث، لا تُعتبر عقلانية لأنها ليست نتيجة عملية داخلية صرفة خاصة بالمنطق الداخلي للقانون، بقدر ما هي نتاج تأثير مجالات أخرى خارجة عنه.

ذلك ما جعل هانز كيلسن (H. Kelsen) يعتبر أن «على الرغم من وصول العقلنة الكامنة في الأنساق القانونية إلى مستوى الرشد من حيث البناء، وتشبّعها بالوضوح النظري هذا على مستوى اكتمال مستوى العقل النظري، فإنها ظلت على المستوى الواقعي موضوع نزاع أو صراع لاعقلاني، أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم العقل في ميدان التطبيق. لذلك، كان العقل العملي أشمل من عقلنة نسق قانوني وبنائه»[36]. هناك إذًا قطيعة بين ما حُقّق على مستوى الأنساق النظرية الصورية المثلى وإكراهات الواقع بتصدعاته وصراعاته؛ تلك هي مهمة العقل العملي، أو العقلنة المادية للقانون بحسب عبارة فيبر.

لكي نقف بعمق على حقيقة هذا الشرخ بين العقلنة النظرية والعقلنة العملية للقانون، ننتقل إلى الحديث عن مفارقة التحقق القانوني للعقلنة.

سادسًا: مفارقات التحقق القانوني للعقلنة

إذا كان فيبر قد ميز بين العقلنة على المستوى الاقتصادي والعقلنة على المستوى القانوني – «لِما للقانون من علاقة متميزة بعملية العقلنة في مقابل السوق، ولِما لاختلافهما من أهمية من حيث موقعه، وضبطه الأبعاد المختلفة التي يجب من خلالها أن يتمأسس العقل»[37] – فهل صحيح أن عقلنة القانون لا تسمح بالمزج بين عقلنة أداتية ضيقة والسلطة، كما هي الحال في السلوك الاقتصادي؟ وهل صحيح أن السلوك القانوني يقوم على الحرية الإنسانية والاختيار برفضه جميع أشكال الإكراه؟

---

(36) روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، فؤاد كامل (ترجمة) (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، [د.ت.])، ص 293.

(37) Mark Warren, "Nietzsche and Weber, When Does Reason Become Power," in: Asher Horowitz & Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994), p. 88.

لا شك «أن فيبر يرى عملية عقلنة القانون عاجزة عن إنتاج علاقة واضحة صافية بين العقل الضيق والهيمنة، كما هي الحال بالنسبة إلى السوق والبيروقراطية»[38]. ولعل هذا الادعاء بضم عقلنة القانون إلى العقل الموسع، عوض العقل الضيق، هو من ضمانات نزاهة القانون، التي ترجع في نظره وفي الأساس إلى البُعد الصوري، حيث تجري عملية العقلنة ارتباطًا بمنطق نسقها الداخلي واتساقه.

هنا تبدأ مفارقة عقلنة القانون، لكن قبل الوقوف على طبيعة هذه المفارقة، وقبل الإجابة عن الأسئلة المطروحة، لا بد من الرجوع مرة أخرى للنبش في طبيعة التحول الذي عرفه القانون العقلاني الحديث.

يرى تيرنر أن «في أثناء سيرورة عقلنة القانون، تحطمت جميع التصورات التي كانت تزوده بمبادئ ميتافيزيقية أو دينية، وعُوضت بخصائص محايثة، ليزاح القناع عن القانون وليصبح مكشوفًا، بل إنتاجًا أو وسيلة تقنية للتسوية بين مصالح الأطراف المتصارعة»[39]. وأدت عملية العلمنة إلى تغيير جميع المعايير، وعوض ذلك بدا الاقتناع بمعايير مجردة صالحًا كأرضية وأساس للنسق القانوني.

ما حدث إذًا هو اختزال عملية عقلنة القانون في النسقية المنطقية أو العقلنة الغائية، أو ما عبّر عنه فيبر بأن التحول وقع في إطار العقلنة الأداتية الاستراتيجية فحسب، في حين ظل الأساس المعياري على طبيعته الدينية الوثوقية، وهي مسألة خاطئة في نظر الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل (K. - O. Appel)، فما وقع في أثناء عملية العقلنة هو إعادة بناء أسس ومعايير كونية جديدة، إذ بانتقالها من الصور الدينية والميتافيزيقية ترسخت مبادئ القانون الطبيعي، وما حقوق الإنسان سوى تحرر عقلاني من الفرضيات الوثوقية المحايثة للتصورات الدينية والميتافيزيقية للعالم.

يقول فيبر: «القانون الطبيعي هو مجموع المعايير المشروعة، لا بفضل إملاءاتها من مشرع قانوني بل بفضل خصائصها المحايثة؛ إنه الشكل الوحيد

---

(38) Ibid., p. 89.

(39) Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 194.

ونتيجة المشروعية التي تظل تقاوم حينما تغيب الإلهامات الدينية والسلطة القدسية للتقليد وخدامها»[40]. وبغياب نسق القيم المطلقة للقانون الطبيعي، وجد محترفو القانون أنفسهم بين مطرقة متطلبات العدالة الاجتماعية من الطبقة العاملة وسندان متطلبات النظام الاجتماعي من الطبقة الرأسمالية؛ هذا الصراع الذي بدأ يتجسد أيديولوجيًا عبر تضارب رؤيتين للقانون، من جهة كشكل من أشكال النظام الاجتماعي، ومن جهة أخرى كخزان وينبوع للحقوق السياسية[41]. صحيح، كما يقول فيبر، أن العدالة الصورية تضمن الحد الأقصى من الحرية للدفاع عن مصالح الناس، لكن بسبب المشاركة غير المتساوية للسلطات الاقتصادية التي تصادق على نسق العدالة الصوري، تظل الحرية متأثرة بخرق الافتراضات والأولويات المادية للأخلاق الدينية أو للعقل العملي[42]. بهذا المعنى تخرق العدالة الصورية مثل العدالة المادية وأفكارها، فإذا كان القانون السابق يرتكز على البُعد المادي للعدالة، والذي يجد صدقيته في الأخلاق الدينية، فإنه على العكس من ذلك، جرى إيلاء جانبها الصوري أهمية بالغة في عملية العقلنة والعلمنة المصاحبة لها، ليتم الطعن في جميع المثل والأفكار المادية للعدالة. إن هذا يعني أن القانون الصوري ما عاد يراعي العدالة الحقيقية، إذ تُفتقد المساواة على المستوى الاقتصادي. لذلك، كان من مصلحة الجماعات الاقتصادية الكبرى هذا النوع من العدالة الصورية وهذا الصعود العقلاني، لأنهما يضمنان لها حرية تحقيق مصالحها، ويؤمّنان لها هوامش أخرى لتنفيذ رؤاها، في حين ظلت مطالب الفئات الدنيا تستند إلى بعض العواطف المصبوغة ببعض الاعتبارات الأخلاقية، كالعدالة والكرامة، وهي مطالب لا يمكن التعبير عنها بلغة تقنية تخص القانون العقلاني الصوري الحديث، لأن مضامينها متجذرة في العدالة الجوهرية. يقول فيبر في هذا السياق: «لم يتصدع القانون بسبب الصراع غير المحسوم بين القانون الطبيعي الصوري والمادي والنظريات التطورية فحسب، بل أيضًا بسبب تصدع وتنسيب جميع الأكسيومات ما فوق - القانونية التي تعود في جزء منها

(40) Weber, *Sociologie du droit*, p. 209.

(41) Turner, *Max Weber*, p. 195.

(42) Weber, *Sociologie du droit*, p. 166.

إلى العقلانية القانونية ذاتها، وإلى شكية الثقافة الحديثة. وقد سقطت أكسيومات القانون الطبيعي في ورطة فقدان صدقية، وعلى أي حال فقدت قدرتها على خدمة أساس قانون ما، كما هو الشأن بالنسبة إلى المعتقدات المغلقة.... هكذا يكشف عن القانون كإنتاج ووسيلة تقنية لصراع المصالح»[43].

نعم، تصدعت بنية القانون الصوري تصدعًا جذريًا، وكان من أهم نتائجه انهيار جميع الأكسيومات بفقدانها لقيمتها الحقيقية والمتمثلة في قدرتها على تقديم الأسس لهذا القانون، كما هي الحال بالنسبة إلى المعتقدات. وأرجع فيبر هذا التصدع إلى طبيعة التحولات التي وقعت في المجتمعات الحديثة، وما استتبعها من تحول في الرؤية، إذ يقول: «أمام بروز المشكلات الطبقية الحديثة والمقتضيات المادية، التي توجهت نحو القانون ممثلة من جهة في المعنيين، خصوصًا الطبقة العاملة، وممثلة من جهة أخرى في أيديولوجيي القانون الذين تعارضوا مع السلطة الحصرية للأخلاق التجارية، وألحوا على قانون اجتماعي مؤسس على أوليات أخلاقية كالعدالة، والكرامة الإنسانية»[44]؛ فأمام هذه المشكلات الطبقية المرتبطة بحاجات مادية، جرى التوجه نحو العدالة المادية. أضف إلى ذلك ضغط التيارات الأيديولوجية المرتبطة بالمذاهب المناهضة للرأسمالية والقوانين المؤطرة لها، بما في ذلك القانون العقلاني الحديث، حيث وضعت هذه العناصر مسألة صورية القانون في قفص الاتهام من خلال الطعن في جيمع الاتفاقات والتعاقدات الصورية غير المتكافئة على أرضية الواقع، وعوض ذلك أصبحت المطالبة بجميع أصناف العدالة المادية الملموسة. وهكذا ظهرت عند فيبر عدم فعالية القانون الصوري العقلاني الحديث، وذلك من خلال ملاحظة الفراغ الذي تركه القانون العقلاني الجوهري؛ إذ لم تمكنه عقلانيته الصورية من الاستجابة للمطالب المادية الملحة، والتي ظلت تجيب عنها العدالة المادية من قبل كمطالب الفئات المحرومة.

ينقلنا هذا إلى الخلفيات الفلسفية لأطروحة العقلنة القانونية عند فيبر كما

---

(43) Ibid., p. 217.

(44) Ibid., p. 225.

لاحظها آبل، إذ «يقصي فيبر كل إمكانية تأسيس أخلاقي عقلاني للقانون في غياب الافتراضات الدينية والميتافيزيقية التي كانت تؤطر القانون في ما قبل عملية العقلنة»[45]، بمعنى أن القانون غدا بانفكاكه عن الأخلاق الدينية والميتافيزيقية عاجزًا عن إبداع معايير شاملة وثابتة سوى تلك المعايير النسبية. بناء عليه، يطرح فيبر ضرورة الرجوع إلى الواقع الملموس، فيقول، مؤكدًا ذلك: «في الحقيقة، إن القضاء الذي يتوخى تحقيق أفكار مثالية وتجسيدها، لابد له أن يلغي القواعد والمعايير المجردة، أو على الأقل أن يسلّم في حالة الصراع بقيم ملموسة، أي يسلّم بقانون ليس غير صوري فحسب، بل هو لاعقلاني أيضًا»[46].

يعيد فيبر إذًا طرح شروط استجابة القانون إلى معيار العدالة والأفكار المثالية، وذلك عبر إقصاء المعايير المجردة. بل إنه يلح على ضرورة استنباط القواعد القانونية من الوقائع الملموسة والتي تعطيها قيمة موضوعية؛ فليس التجريد والصورية هما الضامنين صلاحية تلك القواعد والمعايير القانونية، لأنهما في هذه الحالة غير كفيلين بضمان شروط العدالة الحقيقية، إنما يلزم الرجوع إلى الواقع الملموس كمقياس، ويظهر ذلك جليًا في المثال الذي يقدمه فيبر من القانون التجاري، مبرزًا من خلاله مستجدات تطعن في ما هو صوري؛ فتعريف العقد التجاري، أي «تعاقد البيع من أجل غاية الكسب والربح» في التصور العقلاني الحديث للقانون الألماني التجاري، لا يعود - في نظر فيبر - إلى الخصائص الصورية بل إلى «الدلالة العقلانية لغايات التعاقد الملموس، بمعنى الربح الناتج من عقد تجاري لاحق. هكذا نفهم كيف أن مفهوم المقاولة يصبح تجاريًا حينما تشكل التعاقدات التجارية عناصره المؤسسية»[47].

يبدو كأننا مع فيبر بصدد مفارقة عملية عقلنة القانون، بحيث كلما توالت عملية العقلنة من المستوى اللاعقلاني المادي إلى المستوى العقلاني الصوري، تعمقت أزمة إنتاج المعايير والقواعد، فالقانون العقلاني الصوري غير قادر على

---

(45) Karl Otto Apel, «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité,» *Le Débat*, no. 49 (Mars-Avril 1988), p. 159.

(46) Weber, *Sociologie du droit*, p. 226.

(47) Ibid., p. 220.

تأسيس معايير وقواعد وأخلاقيات خاصة به، ومن ثم، عليه أن يستشفها من الوقائع الملموسة، لتصبح المعايير والقواعد مسألة خارجة عن سيرورة القانون، وليست منبعثة من آلياته الداخلية، لكأن فيبر يحاول تجنب السقوط في البُعد النسبي للمعايير والقواعد القانونية، وهو ما تحدث عنه هانز كيلسن في كتابه *Pure Theory of Law* (**النظرية الخالصة للقانون**)، متناولًا نسبية القانون بنسبية مبادئه المؤسسة؛ فكلما كان القانون وضعيًا كانت معاييره نسبية. وقد جعلت هذه العناصر «فيبر يؤمن إيمانًا راسخًا بأن هذا القانون الصوري المؤسَّس على المعايير الإجرائية التقنية سيتحطم لا محالة بفعل تناقضات مصالح طبقات المجتمع الرأسمالي ومن خلالها»[48]. بل إن المفارقة ستتعمق، إذ كلما بدت الإرادة في تجاوز أزمة إنتاج المعايير والقواعد، انبجست معضلة الملائمة بين المساطر والإجراءات القانونية من جهة ومضامين حاجات الناس التي غالبًا ما تقاس بلغة العواطف اللاعقلانية، وأحيانًا ادعاءات عقلانية من جهة أخرى. يقول تيرنر في هذا الصدد: «برز مشكل النظام الشرعي والقانوني منذ كتاب **الاقتصاد والمجتمع** في النقاشات والكتابات السياسية، خصوصًا حينما هيمنت موضوعات نيتشه بصدد الصراع وموت الإله، وكذلك الكتابات المرتبطة بإفلاس الدولة وأزمة مشروعيتها، إذ جرى تعويض ذلك كله بالتزام الأمة الوجداني الذي ما فتئ قناة للزعامات الاستفتائية السياسية»[49].
لذلك، يراهن فيبر على حل جديد وتأسيس عقلاني جديد مرتبط ببعث العاطفة الجماهيرية وشحذها مصدرًا ومعيارًا لكل مشروعية، بما في ذلك مشروعية القانون التي أصبحت مهزوزة في نظره، وهو موقف لم يقبله آبل وشلوشتر؛ فهما وجّها نقدًا بنيويًا إلى الخلفيات النظرية والفلسفية التي تحكم التصور الفيبري بشأن عقلنة القانون، والتي أسقطته في مفارقة القانون الصوري الحديث، فآبل يرى أن القانون الطبيعي ارتبط بالحداثة وساهم في التأسيس الكوني لفكرة حقوق الإنسان، بل أعطى مشروعية كبرى للثورات البرجوازية، ما جعله يؤسس أكبر التحققات الثقافية للسيرورة الحديثة لعملية العقلنة. بناء عليه، فإن «الشرط الرئيس لبناء القانون الطبيعي على مبدأ عقلاني، هو إعادة تشكيله عبر الوسائل التي تزودنا إياها

---

(48) Turner, *Max Weber*, p. 195.

(49) Ibid., p. 196.

فلسفة التعالي (Transcendantal)»[50]، والتي نجد أن من إحدى ركائزها استقلالية العقل القانوني. هكذا، ترهن مشروعية القانون باستحضار عقلنة موسعة، ويغدو العقل القانوني ذلك التوافق الذي يزودنا بمقاييس مثالية من أجل حل الصراعات، عبر افتراض الحوار عبر الذوات المستقلة، بعيدًا عن جميع أشكال الإكراه، أخذًا بالاعتبار قدراتهم وكفاءاتهم في وضع القرار.

يجد هذا الحل الذي قدمه آبل صدقيته وجذوره في فلسفة كانط التي حولت نظرية الحق من مستواها الإلزامي إلى مستواها الالتزامي، باستجابة الحرية لضرورات العقل والضمير الأخلاقي، وهذا ما عمل كانط على تلخيصه حين عثر على حق فطري واحد في الحدود التي تتعايش فيها حرية الفعل الطيب مع حرية الآخر، وفق قانون كوني كحق يستحقه كل انسان بموجب انسانيته. فالحرية عند كانط لا تعني الفوضى بقدر ما تعني الطموح إلى الالتزام بقوانين كونية نابعة من العقل.

أما إذا عرضنا موقف شلوشتر، فسنجد أنه يعتبر أن صورية القانون لا تعني فقرًا في المضمون الأخلاقي كما هي الحال في البيروقراطية والسوق، وإنما المقصود منها بروز تمايز قواعد ومعايير قانونية جنبًا إلى جنب مع معايير دوائر القيم الأخرى[51]، آخذًا موقفًا من فيبر لكون هذا الأخير ارتأى أن الجانب الصوري في القانون غير كفيل بضمان مشروعية وتأسيس نسق أخلاقي متناغم من جهة، كما أنه يعتم تاريخ عملية العقلنة القانونية وسيرورتها من جهة أخرى. فإذا ما ركزنا على الزاوية الصورية فحسب، فإنه سيجري لا محالة إهمال طبيعة المصالح المحركة وطبيعة الصراعات الخفية وراء هذه السيرورة.

يرى التأويل الفيبري عملية عقلنة القانون حركة تجاه القانون الوضعي، مرتبطة بتصاعد نزع سحر الأنساق الأخلاقية القيمية، التي كان من موجباتها تزويد القانون بأسس معيارية وضعية، وهذا واضح في ما يخص حالة القانون الطبيعي، مع تأكيده

---

(50) Apel, «Esquisse d'une théorie philosophique,» pp. 159-160.

(51) Warren, *Nietsche and Weber*, p. 89.

أن ليس هناك محاولة لإنتاج أساس أخلاقي من دون ثغرات تخص الإجراءات القانونية، «سواء من داخل النظريات الكانطية الجديدة، حيث الحق العادل نظام معياري لمجتمع أناس أحرار، وفي الوقت نفسه معيار لتشريع عقلاني ومصدر للقرار القضائي بإحالة القاضي على مؤشرات ربما تبدو غير صوري، أو من داخل النظريات الاختبارية المستلهمة من الكونتية، نسبة إلى أوغست كونت»(52). بهذا، لم يخرج التحليل الفيبري من ضغوط الإبيستيمي الذي بدأ يقيد تصوراته، ومن الدائرة المتمثلة «في الاعتبارات المتطورة لذوي المصالح المهتمين بالتجارة والإنتاج الصناعي، والتي تفترض حلولًا من محترفين متخصصين، كذلك محاولة الإفلات من شكلية الإجراءات العادية وصوريتها داخل مصلحة ما لقانون أكثر سرعة وملاءمة مع الحالة الملموسة؛ فعمليًا، يدل هذا المطمح على ضعف الصورية القانونية لفائدة المصالح المادية، وليس هذا إلا مثالًا من الأمثلة المرتبطة بالظواهر المعاصرة»(53). هذا الإلحاح الفيبري، على ضرورة قيام قانون اجتماعي على أسس وافتراضات أخلاقية، هو ما وضع صورية القانون موضع التساؤل.

مع ذلك، يرى وارن «أن حضور هذه العناصر في ذهن فيبر جعله بعيدًا كل البعد عن الإدراك المعياري، كما هي الحال بالنسبة إلى شلوشتر الذي يرى - مع ذلك - احتواء القانون الصوري لأخلاق المسؤولية»(54) والتي تحدث عنها فيبر في محاضرة له تحت عنوان *Politics as a Vocation* **(السياسة كمهنة)**، فالفارق بين أخلاق المسؤولية وأخلاق الاعتقاد أن الأولى تجعل صاحبها يتحمل مسؤولية نتائج الأفعال التي يقوم بها، وهنا نصبح أمام قوانين تستند إلى حساب الفعل ونتائجه، مع ضبط الوسائل التي يمكن أن تجنبه الوقوع في النتائج الهدامة، في حين أن الثانية تنبني على أسس دينية ميتافيزيقية تجعل صاحبها يقوم بواجبه. وأما نتائجها، فأمرها موكول إلى الله، بحسب تعبير فيبر، وإن اقتضت نتائج سيئة، يصبح الفعل المصاحب لأخلاق الاعتقاد إذ ذاك فعلًا لاعقلانيًا في مقابل الفعل المصاحب لأخلاق المسؤولية، التي تجعل النتائج رهينة بفعل صاحبها.

(52) Weber, *Sociologie du droit*, p. 228.

(53) Ibid., p. 221.

(54) Warren, *Nietzsche and Weber*, p. 89.

إن إلحاق شلوشتر أخلاق المسؤولية بالقانون الصوري هو بمنزلة محاولة للخروج من المأزق الفيبري الذي ارتأى أن بفعل عقلنة القانون، ما عدنا أمام نسق أخلاقي متناغم يستطيع تبرير الممارسة القانونية عقلانيًا، وعلينا الرجوع إما إلى افتراضات دينية وإما إلى افتراضات موضوعية، وهو ما عبّر عنه تيرنر «بأن انهيار القانون الطبيعي كأساس مشروعية الدولة أوحى بأن هناك براغماتية فحسب، أي قبول نفعي للقهر السياسي، ما جعل فيبر يرحب بالدولة التي تستند إلى معايير سياسية غريزية ولاعقلانية للجماهير من أجل وحدة الأمة»[55].

على هذا الأساس، يريد شلوشتر إبعاد هذا العقل القانوني عن إمكانية تحوله إلى سلطة وهيمنة جديدة، وذلك عبر استثمار أخلاق المسؤولية كضمانة تضبط سلطة الأفراد بتحمل مسؤولياتهم، وتهبهم أخلاقًا متجذرة من حيث الاستقلالية العقلانية للتعاقدات المتبادلة. لذلك، كان اتصاف القانون بالمسؤولية يقتضي رفع مسؤولية السلطة إلى مستوى السلوك الأخلاقي.

على الرغم من هذا، نجد شلوشتر يتدارك بالقول: «للأفراد حرية واستقلالية في ظل تعاقدات القانون الصورية العقلانية، إذ يستلزم توافر الأحوال الاجتماعية المساعدة على تربية الاستقلالية العقلانية؛ لأن في غيابها سيبرز عدم الاتساق الأخلاقي، وتظهر تلك الهوة السحيقة مع الفشل الذريع للمجتمع في احتوائه الشروط الاجتماعية للافتراضات الأخلاقية لسيرورة القانون، وستتحول في هذه الحالة المعايير القانونية إلى أيديولوجيا»[56].

نلاحظ هنا كيف يستدعي العقل القانوني الشروط الاجتماعية من جديد، ما يؤكد الصبغة الاجتماعية للمضامين القانونية كي لا تتجاوزها تلك المعايير، فتتحول إلى أيديولوجيا، حتى يبدو كأننا أمام معادلة يصعب فك خيوطها وتذليل صعابها؛ فأن يفكر القانون العقلاني الحديث في تحقيق العدالة الاجتماعية يعني أن يسلم بالمبادئ الجوهرية، أخلاقية أكانت أم دينية أم ميتافيزيقية، مع تخليه عن

---

(55) Turner, *Max Weber*, p. 197.

(56) Warren, *Nietzsche and Weber*, p. 90.

كل مطمح صوري، في حين أنه كلما التزم بمكسب الصورية العقلانية، تلاشى مطلب تحقيق العدالة بضمان المساواة المادية والمعنوية لجميع أفراد المجتمع.

كيف سيعالَج هذا الإشكال؟ وما تداعياته؟

لئن كانت العدالة هي غاية القانون ومطلبه، فإن «الحديث عنها باسم المجتمع يجعلها تتصور داخله وبشكل وظيفي، انطلاقًا من الهدف الذي منحه إياها المجتمع»[57]، فتتغير العدالة إذًا بتغير المطالب والمقتضيات الاجتماعية، وإن ظلت تحمل في ذاتها قيمتها العليا. فهل ما زالت العدالة الجوهرية تشكل إحراجًا للقانون العقلاني الصوري الذي توج سيرورة العقلنة الغربية؟ وإلى أي حد يمكن اختزال العدالة الجوهرية في مطلب التوزيع العادل المتكافئ للثروات والخيرات؟

إذا كانت المعاناة الاجتماعية قد ارتبطت بمفاهيم تقليدية، كالاستغلال واللاعدالة، فإن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والرمزية التي عرفها العالم أفرزت مظالم أخرى تجد تعبيرها البدهي عند كانط في أثناء حديثه عن التعامل مع الكائن الإنساني كوسيلة وليس كغاية.

في هذا السياق، لا يمكن الوقوف على عمق الإحساس باللاعدالة إلا إذا ربطناه بعناصر من مثل «غياب المعرفة وضياع الهوية وعدم احترام الذات لذاتها؛ إذ أصبح تجريد الشخص من شخصيته يتخذ صبغة أخلاقية وقانونية واجتماعية»[58]. وربما تتقدم طبيعة هذه القضايا الجديدة التي تتخذ طابعًا رمزيًا تارة، وطابعًا نفسيًا وأخلاقيًا تارة أخرى، ابتداء بـ«الإقصاء الرمزي والاجتماعي للمواطنين من الدرجة الثانية، ومهاجري الجيلين الثاني والثالث، مرورًا بالأقليات العرقية، ثم المعوقين والمرضى، خصوصًا داخل المجتمعات التي تدعي الديمقراطية»[59]،

---

(57) Henri Batiffol, *La Philosophie du droit*, Que sais-je? 857 (Paris: Presses universitaires de France, 1975), p. 117.

(58) Catherine Audard, «Exploitation ou exclusion?: Penser l'injustice dans le contexte post-marxiste,» *Critique*, no. 642 (Novembre 2000), p. 979.

(59) Ibid., p. 978.

وهي قضايا أقرب إلى المسائل القيمية منها إلى المادية، فكيف يمكن تحقيق مجتمع عقلاني حر يقبل بالتسامح ويؤمن بالتعددية؟

هل يستطيع القانون بعقلانيته ضمان شكل من أشكال التواصل بين أفراد المجتمع بتدبير تعددية تياراته وفرقائه؟ ألا يحتاج هذا القانون إلى خلفيات أخلاقية لتحقيق هذا التدبير، خصوصًا إذا كانت «العدالة الاجتماعية المبنية على أخلاق البغضاء وكراهية الميسورين مضرة بالجماعة أكثر من ضررها بالفرد، لعدم استنادها إلى أدنى معقولية بشأن مدى استحقاقهم لتلك الثروة أو عدم استحقاقهم لها»[60]؟ وإذا كانت صيحات العدالة الاجتماعية ليست في النهاية سوى توظيف سياسي لخدمة أغراض معينة، ألا يجدر إعادة النظر في هذا المفهوم بعد اتخاذه صفة سلبية وحمله دلالة ديماغوجية؟[61]

إذا لم يكن في استطاعة القانون العقلاني أن يخوض في قضايا الهوية والصداقة وإعادة احترام الغير، وفي مسألة الإحساس بالانتماء إلى جماعة محددة بضوابط أخلاقية، بالمساهمة في تأسيس دولة القانون لضمان هيمنة العدالة، أليس خليقًا به إعادة النظر في مفهوم العدالة هاته عبر إعداد تصور إجرائي عملي يجعلها تستمد قوتها من معقوليتها، بدل خضوعها لتوظيفات أيديولوجية أو سياسية أو ميتافيزيقية؟ وهل تستطيع النفعية بعقلانيتها الأداتية أن تستجيب لمفهوم العدالة، علمًا بأن الاختيار العقلاني لا يؤدي سوى إلى مفهوم الفعالية وليس بالضرورة إلى حل عادل؟ وإذا كانت العقلانية لا تكفي فعاليتها للرفع من مستوى المردودية، ألا ينبغي تعويضها بالمعقولية كي لا يقع الخلط بين الإنصاف والفعالية التي ليست من العدالة في شيء؟

كانت دعوة كانط إلى «الاستعمال العمومي للعقل» باعثًا أساسيًا ومرجعًا مهمًّا للإجابة عن كل هذه الإشكالات والتحديات التي واجهت المجتمع الغربي، وعلى رأسها التدبير المنصف لتعددية المصالح الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

---

(60) Friedrich Hayek, *Droit, législation et liberté*, Libre échange (Paris: Presses universitaires de France, 1981), p. 84.

(61) Ibid., p. 94.

ولمّا كان القانون العقلاني غير قادر على ضمان عدالة تخص جميع القضايا الآنفة الذكر، تحول مطلب العدالة إلى إنصاف يجعلها تستمد عموميتها وتجريدها من معقوليتها، لا من تجذرها في تربة جوهرية؛ بهذا تصلح مبادئها كحكَم في النزاعات الاجتماعية الواقعية بتثبيت الحقوق والواجبات داخل المؤسسات الأساسية للمجتمع والتوزيع العادل للثروات. في هذا السياق تأتي نظرية العدالة التي تتخذ طابعًا مسطريًا أكثر مما هو مضموني لاهتمامها بالإجراءات؛ ولأن مطلبها هو حصول التعاون الاجتماعي بين المواطنين كأطراف متساوية، أعاد رولز صوغ إشكاليته على النحو التالي: كيف يمكن الحصول على إجماع أو اتفاق بين معظم المواطنين باختلاف قيمهم وأصولهم ومواقعهم، علمًا بأن «المشكل الذي يواجه كل نظرية سياسية تريد استعمال مفهوم العقد الاجتماعي، هو ضرورة عثورها على وجهة نظر بعيدة وغير محرفة بسبب خطوط السياق الخاص»[62]؛ فالعيب الجوهري الذي تشتكي منه نظرية التعاقد الاجتماعي هو تأثرها بسياقاتها الخاصة، ما يحول دون إقامة إجماع وتوافق محرر من القيود أو الإكراهات كلها؛ وللانفلات من مأزق الأوضاع وحيثيات السياق بما تحمله من معوقات توافق وإجماع خالص، يقترح رولز مفهوم «الوضعية الأصلية» (Position originelle) بمساعدة مفهوم حجاب الجهل (Voile d'ignorance) اللذين يضع بمقتضاهما المعارف الخاصة للفرد بين قوسين، تاركين له الاحتفاظ فقط بالمعارف الضرورية لاختيار عقلاني؛ ولن يذهب هذان المفهومان سوى إلى «عقلنة المنخرطين بتحريرهم من أي خضوع لطوارئ الطبيعة والتاريخ، بفضل 'حجاب الجهل' بما أن المنخرطين يجهلون من يخالفهم، وبالتالي فهم متساوون عقلانيًا ومتموقعون داخل الوضعية نفسها، لذلك فإنهم سيقتنعون بالبراهين والأدلة عينها»[63]. ولن يلقي الفرد بالًا لتلك الطوارئ، وينبغي ألّا يتأثر بها. كما أن «شرط حصول توافق منصف بشأن مبادئ العدالة السياسية بين الأشخاص الأحرار المتساوين،

---

(62) John Rawls, «La Théorie de la justice comme équité: Une Théorie politique et non pas métaphysique,» dans: Catherine Audard et al., *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls*, François Terré (préf.), Points. Politique 132 (Paris: Ed. du Seuil, 1988), p. 293.

(63) Catherine Audard, «Principes de justice et principes de libéralisme: La 'Neutralité' de la théorie de Rawls,» dans: Audard et al., *Individu et justice sociale*, p. 117.

هو ضرورة إقصاء اللامساواة في أثناء اقتسام الخيرات وخلال التفاوض»[64].

ولتقريب مفهوم «الوضعية الأصلية» إلى الأذهان، نتصور وجود مواطنين تغيب عنهم جميع المعطيات التي تخص انتماءهم الجنسي والعرقي والديني، كما يغيب عنهم ظرفهم التاريخي ووسطهم الاجتماعي الذي قدموا منه، فأي شيء تبقى لهؤلاء؟ هنا تبرز أهمية مفاهيم رولز المركّبة، كالاستقلالية والعقلانية والحرية، التي ستمكن الأفراد داخل وضعيتهم الأصلية من اختيار عقلاني مرتبط بمبادئ العدالة، والتي لخصها رولز في ثلاث رؤى هي، **أولًا**، أن المواطنين أحرار في تصور ذواتهم قادرة أخلاقيًا على امتلاك تصور للخير، ولو تحولوا من اعتناق مبادئ ديانة إلى أخرى، فهُم أنفسهم يحتفظون بمسائل العدالة السياسية لأنهم لا يفقدون هويتهم العمومية. وهي، **ثانيًا**، أن المواطنين سيجدون أنفسهم أحرارًا من خلال أصالة مصادر مطالبهم المشروعة ذات القيمة المستقلة، لكونها غير مشتقة من الواجبات والأوامر المتأتية من المجتمع، بل هي «إفراز تصورهم للخير، إنها مطالب أصلية»[65]؛ فبخلاف التصور العام للعدالة نجد أنه كلما كان الشخص حرًا متمتعًا بعقلانية، كان مصدرًا لتحديد مطالبه. ولذلك اقتضى التصور السياسي للعدالة أن يكون المواطنون أحرارًا وعقلانيين انطلاقًا من قدرتهم الأخلاقية، وإمكانيتهم لتشكيل تصور للخير.

أما الرؤية **الثالثة**، فـ«تعتبر المواطنين أحرارًا لأنهم قادرون على أخذ زمام المسؤولية وتحديد غاياتهم، ما يؤثر في مطالبهم المختلفة؛ فكلما كانت المؤسسات عادلة، كانت للمواطنين «القدرة على إخضاع أهدافهم وطموحاتهم لغايات معقولة»[66].

يجمع هذه الرؤى ارتكازها على ثلاثة مفاهيم محورية، لم يكن في استطاعة رولز التفكير من دونها في إيجاد حلول لقضايا العدالة ودولة القانون والتعددية والتسامح، ألا وهي مفاهيم الحرية والاستقلالية والعقل، وهي مفاهيم كانطية

---

(64) Rawls, «La Théorie de la justice comme équité,» p. 294.

(65) Ibid., p. 299.

(66) Ibid., p. 300.

محضة يتقاسم رولز وهبرماس الاستفادة منها في محاولتهما النهوض بإنعاش الحداثة سياسيًا وفلسفيًا وأخلاقيًا؛ فليست الحرية سوى تأهيل المواطن لتحمّل المسؤولية داخل حياته الخاصة وفي علاقته بالآخرين، أي داخل الشأن العام، ما تجعله قادرًا على صنع القانون الذي عليه أن يخضع له بدوره.

أما الاستقلالية، فوجد رولز وهبرماس تفسيرها عند كانط؛ ذلك أن الطبيعة وهبت الإنسان عقلًا وحرية وإرادة مستمدة منها، كما أنها وضعت مسبقًا خاصيته كإنسان. لذلك، عليه أن يحتفظ بكنه شخصيته، وألّا يخضع للغريزة أو يستنجد بمعرفة فطرية موهومة، بل عليه أن يستمد كل شيء من ذاته.

لن تكتمل عملية البناء المعرفي للنهوض بالحداثة إلا بإضافة مفهوم آخر لا يقل أهمية عن المبادئ السابقة، ألا وهو العقل بتمكين المواطن من التمييز والاختيار؛ إذ يستحيل الاعتماد على المعتقدات، دينية أكانت أم ميتافيزيقية، لأنها لن تؤدي إلا إلى تشتيت الناس داخل الحياة، ما جعل رولز يطرح تصورًا محايدًا للعدالة يحقق حولها توافقًا سياسيًا بين المواطنين بدل التصورات الدينية والميتافيزيقية الأكثر إثارة للتفرقة. ومن ثم، نستطيع فهم دعوته الكانطية لتطبيق العقل داخل المجال العمومي.

بهذه العناصر، يقدم رولز إمكانية المصالحة بين مقاربته للعدالة وبين عقلنة القانون؛ فإذا كانت العدالة تفترض تكافؤ المواطنين على قاعدة الوضعية الأصلية، إذ تتحدد هويتهم الأساسية أمام القانون بكونهم يتمتعون دائمًا بالحقوق والواجبات نفسها[67]، بعيدًا عما يسميه رولز الهوية غير العمومية المتمثلة في الاعتقادات الفلسفية والدينية والميتافيزيقية التي تشكل عنصر صراع وتطاحن، ولأنهم أفراد يتمتعون داخل وضعيتهم الأصلية بالاستقلالية والحرية والعقلانية، فإن في استطاعتهم إبداع قوانين خاصة بهم في أوضاع معفاة من كل إكراه وقيد.

لكن ألا يحتاج مطلب العدالة ومقتضيات عقلنة القانون إلى تخليق؟ أين مكمن الاختلاف بين رولز وفيبر؟

---

(67) Ibid., p. 298.

سبق أن اعتبرنا أن المفاهيم الكانطية بشأن الاستقلالية والحرية والعقل هي عمق التفكير الفيبري في موضوع العقلنة، خصوصًا أنها مجتمعة على خلفية «أخلاق الواجب» كمذهب أخلاقي يرى معيار صواب الفعل رهن مدى مطابقته قاعدة أوامر، ما يفترض تمتع الذات بقسط من الحرية والإرادة، حيث وظف فيبر هذا المضمون الأخلاقي بتصوره للشخصية الطهرية كائنًا يتسم بالفعل العقلاني الذي يقصي جميع الميول والأفعال اللاعقلانية الغريزية لكي تصبح العقلنة في نظره تساميًا للواجب.

تسبب هذا الفهم الفيبري المضموني للأخلاق بإحداث تناقض بين رؤيته مقتضيات القانون العقلاني الصوري، الذي تملص من جميع الافتراضات القيمية والأخلاقية، ومطلب العدالة بدلالته الجوهرية القابلة للانفتاح على الدعاوي المطلقة التي تنتعش في تربتها القوانين الدينية الإلهامية والقانون الطبيعي، جاعلة خطاب العدالة خطابًا قيميًا خارج إمكانات الاختيار العقلاني للإنسان وحدود هذا الاختيار. هنا مكمن الخلاف مع رولز الذي يرى أن نظرته إلى «العدالة كإنصاف، بينما هي تصور أخلاقي وليست مذهبًا أخلاقيًا عامًا»[68]، فإذا كانت مفاهيم الاستقلالية والحرية خاضعة لمذهب أخلاقي، فإن «قيمتها التامة منضبطة لتصور سياسي»[69] لدى رولز.

حصيلة الأمر أن رؤية رولز الأخلاقية ليست مضمونية، كما هي الحال لدى فيبر، بل هي إجرائية وذات طابع مسطري، نافية عن العدالة أي مضمون أخلاقي متمثل في الصبغة العاطفية التي تجعل من قيم الرحمة والشفقة مقياسًا للعدل، أو النزعة النفعية التي تقرن القواعد المتحكمة في العدالة بخضوعها لمنطق الفائدة.

لذلك، وبعيدًا عن أي أرضية جوهرية ذات نفحة دينية أو نفعية، يرى رولز أنه لا يهمنا محتوى الأخلاق ما دامت تحمل بين طياتها شرارة الصراع، بقدر ما يلزمنا أخلاق وليدة إجماع مبني على توافق عقلاني، وسيصبح تخليق العدالة مزج

---

(68) Ibid., p. 302.

(69) Ibid., p. 305.

العقلانية – المتمثلة في المبادئ الأخلاقية المحايدة والمتيحة إمكانية اختيارات عقلانية حرة – بالمعقول كإنصاف يرى الإنسان غاية الغايات عوض تقويمه أداتيًا. لذلك، كان «الإنصاف تعاقدًا بتطبيق كل فرد القاعدة، وعيًا منه أن الآخرين يطبقونها أيضًا»[70].

وما دامت العدالة ترتكز على أخلاق الإجماع المعبّرة عن الإرادة العقلانية الحرة العامة وغاية كل قانون، ألن يكون هذا القانون بدوره وليد الإجماع العقلاني الحر الذي سيجسد هو أيضًا هذه العدالة ويحرص على تطبيقها؟

سابعًا: أثر عقلنة القانون في ظهور البيروقراطية

بحسب فيبر، تكمن العوائق القانونية التي حالت دون تشكّل جهاز بيروقراطي، كما عرفه الغرب الحديث، في الاحتفاظ بسياق الإجراءات والطرق المرتبطة والمكرسة لتقاليد الإلهامات النبوية الملموسة، وكذلك مزاولة الكهانة والسحر، أو عبر ما سمّي العدالة الكاريزمية.

ظلت التصورات التي تحكم مفهوم القانون تقوم «على أخلاق ملموسة أو ممارسات أحكام قيمية. صحيح أنها كانت في بعض الأحيان صورية، لكنها لم تكن مؤسسة على افتراضات عقلانية»[71]، وهذا ما جعل التصور العام للقانون رهين التأويل الملموس والمشخص للعدالة الاختبارية؛ إذ يمكن عقلنة هذه الأخيرة، بحسب فيبر، «داخل تقنية معينة، وليس في إطار أشكال الهيمنة البيروقراطية والتي تمثل حالة خاصة بالحضارة الغربية فحسب»[72].

لكن، ما هي العوائق الفعلية التي حجزت الصبغة العقلانية الصورية عن القانون من جهة، وطمست من جهة أخرى بوادر جهاز بيروقراطي عقلاني؟

---

(70) Audard, «Principes,» p. 172.

(71) Max Weber, *Max Weber: Selections in Translation*, W. G. Runciman (ed.), E. Matthews (trans.) (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978), p. 352.

(72) Max Weber, «Bureaucracy and Law,» in: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 216.

لعل الإجابة تتمثل في استمرارية العناصر التالية: الحضور المكثف للتقاليد ودائرة الحرية الاعتباطية والعفو المرتبط بالسيد؛ فهذه العناصر تجعل القانون والممارسة القانونية رهن الأشخاص والأهواء الذاتية، وهي بدورها لا تؤهل لأي أدنى شكل من أشكال الممارسة البيروقراطية العقلانية التي تتطلب غياب تشخيص العلاقات والسلوكات القانونية؛ إذ شكّل حضور النزعة الاختبارية في القانون عنصرًا مانعًا من استقبال القانون الروماني وتلقّيه كأحد القوانين المؤهلة للعقلانية باحتوائه عناصر النسقية الصورية المساعدة على التنظيم والضبط. يقول فيبر في هذا المجال: «ظل القضاءان الأميركي والإنكليزي في مستوياتهما الممتدة وفي المجالات العليا قضاءين اختباريين؛ ففي بريطانيا مثلًا، [يلاحَظ أن] من بين العوائق التي أدت إلى فشل كل ما بُذل من جهد من أجل سنّ قانون عقلاني، هو عجزه عن الاستعارة والأخذ من القانون الروماني، والذي يرجع في الأساس إلى نجاح مقاومة التنظيم النقابي المركزي للقانونيين ضد جميع أشكال عملية العقلنة»[73].

نلاحظ إذًا هذا التصدي لاستقبال القانون الروماني، أو أي شكل من أشكال الاستفادة منه، على الرغم مما يتمتع به من خصوصيات نجملها في العناصر التالية: «البُعد التخصصي المهني الجامعي؛ البُعد الصوري الذي سيجعله يأخذ في ما بعد صدقيةً داخل الثقافة الغربية؛ بُعد التربية الصورية لرجال القانون والتي سيجد الأمراء أنفسهم مجبرين على التعامل معهم كموظفين»[74].

ولعل السبب في هذا التصدي ومنع التعامل مع خصائص القانون الروماني يرجع – في نظر فيبر – إلى كون نقابة القضاة كانت في الأصل محتكرة من شريحة الوجهاء التي كانت تتوسط القضاء داخل المحاكم؛ إذ لم يكن من مصلحة هذه الفئة إضفاء الطابع الصوري على القانون وطرح البُعد التخصصي المهني، لأن ذلك سيحرمها الإمساك بزمام الممارسة القضائية.

---

(73) Ibid., p. 217.

(74) Ibid., p. 200.

نجحت هذه الحركات في صراعها ضد كل تحرك تجاه عقلنة القانون، لأن ذلك يهدد وضعها المادي والاجتماعي. وباندحار الوجهاء وإصابة قوّتهم السياسية بالعجز، تمكّن القضاء الإنكليزي من رفع مستواه الوطني إلى مستوى أكثر تجريدًا وشمولية بفعل ضبط نظامه التعليمي وتسويته، ما جعله يحتفظ بخصوصياته العقلانية أمام القانون والقضاء الروماني.

إلا أن أكبر تأثير ساهم في بروز ظاهرة البيروقراطية كان مفهوم العدالة الجوهرية ومفهوم العدالة الصورية، وهما رافدا تطور عملية العقلنة القانونية. يقول فيبر في هذا الصدد: «تجسدت الأولى في روح أخلاقية ذات افتراضات جوهرية موجَّهة نحو أشخاص ولحظات ملموسة، في حين ارتبطت الثانية بما هو صوري، غير مكترثة بالوقائع داخل الإدارة البيروقراطية»[75]. نلاحظ من خلال هذا النص صلاحية العدالة الصورية من حيث درجة تطابقها مع مسار الآلة البيروقراطية، خصوصًا أن هذه الأخيرة تعتمد على التسلسل الصوري للعلاقات المجردة من جميع أشكال العلاقات الملموسة أو إمكانية خضوعها لأيٍّ من المبادئ والافتراضات الواقعية. لذلك، فإن فعالية هذا الجهاز رهينة تحقيق نوع من العدالة الصورية التي لا تكترث بالوقائع الجزئية، بقدر ما تهتم بتحقيق الغايات المرجوة عبر استعمالها الوسائل الملائمة. ولعل أهم نتائج ارتباط القانون بالبيروقراطية هو، بحسب فيبر، وجود عدالة بلا ثغرات، فـ «صحيح أن القاضي الحديث أصبح مثل آلة أو جهاز داخل شبكة متسلسلة، حيث يفرغ أحكامه بشكل آلي، كما أنه يقرأ الحكم بطريقة ميكانيكية، إذ إن مهمته لا تبرح مجرد الربط بين الفقرات»[76]، ومع ذلك، فإن هذه العناصر لم تمنع من ذلك الاتساق البيروقراطي للعدالة، بحسب رأي فيبر، فداخل حقل الإجراءات القضائية مجالات يعطي من خلالها للحكم البيروقراطي صبغته الفردية الإجرائية، التي تتمثل في شخصية المشرِّع. لذلك، فإن القاعدة والتقدير العقلاني للهدف الموضوعي ظلا، كمطمح ومسعى، معيارين للسلوك في حقل التنفيذ الإداري، وبالضبط مجال الإبداع والخلق، وهما ما يجعلانه يشكل بناءً قويًا.

---

(75) Ibid., p. 221.

(76) Ibid., p. 219.

لكن السؤال الذي نود طرحه هو: هل تكفي صورية القانون ونسقيته لبروز جهاز بيروقراطي، أم أنها تستلزم عوامل مجاورة لهذه العقلنة القانونية؟

يجيبنا فيبر بأن هناك أبعادًا أخرى ساهمت في بروز الظاهرة، إضافة إلى البعد القانوني. ويقول في هذا المجال: «إن ما هو حاسم هو الشكل العقلاني للقانون الروماني، وفوق كل ذلك الضرورة التقنية لموضعة إجراءات الحكم في أياد ذات خبرة وتجربة وتدريب عقلاني؛ فهؤلاء المختصون تدربوا وأخذوا تكوينًا جامعيًا ودرسوا القانون الروماني»[77]، خصوصًا أن ضرورة التكوين تزداد أهمية بازدياد تعقّد الممارسة القانونية من جهة، وصعود الاقتصاد المعقلن من جهة أخرى، ما تطلب منهجية وطريقة عقلانية عوض التأكد والتحقق من الوقائع عبر الإلهامات والطقوس وجميع أصناف الوسائل البدائية. يقدم فيبر مثالًا لهذا التحول البنيوي في مجال الاقتصاد باعتماد القوة الملكية في بريطانيا الطرقَ العقلانية للبحث عن البضاعة وأشكال الاستثمار الاقتصادي.

على الرغم من الأوضاع الاقتصادية المساعِدة والمتمثلة في بروز النظام الرأسمالي العقلاني، وظهور شروط تقدم قانون عقلاني حديث، فإن هذين العنصرين تطلّبا عنصرًا ثالثًا جسّده الجهاز السياسي. ويعلل فيبر ذلك من خلال النص التالي: «في بريطانيا، حيث مركزية العدالة والحضور المكثف لطبقة الوجهاء العليا، وعلى الرغم من كونها المحطة الأولى للتطور المتقدم للرأسمالية، فإنها ظلت أقل عقلانية وبيروقراطية من الناحية القضائية؛ إذ كان في إمكان الرأسمالية أن تتحقق بسهولة، خصوصًا أن طبيعة المجلس الدستوري وإجراءات الحكم كانت على وشك بلوغ المرحلة الحديثة، لولا تأثير العدالة المزيفة للجماعات الاقتصادية الضعيفة»[78]. نلمس إذًا ثقل البُعد السياسي، بما في ذلك مركزية الإدارة السياسية وتحالفات الوجهاء، وهي عوائق موضوعية لا تسمح بالنضج العقلاني للجهاز البيروقراطي. بناء عليه، يستخلص فيبر أن القانون الصوري هو من الحالات الخاصة بالعهد الحديث، والعلامة النهائية الحاسمة للدولة الحديثة؛ ذلك أن النظام

(77) Ibid., p. 218.

(78) Ibid., p. 218.

القانوني الصوري يتصادف أساسًا ويلتقي مع النظام العقلاني أو السلطة العقلانية الصورية؛ «فالعقل يتطلب نسقًا متناغمًا من القواعد والقوانين الصورية. ولعل أكبر تجليات هذا القانون الصوري هو البيروقراطية»[79]، ما دامت هذه الأخيرة تمثل الجهاز المؤهل للوصول إلى الدرجات العليا من الفعالية؛ فهي بالمعنى الصوري المعرفة العقلانية لوسائل ممارسة السلطة على الوجود الإنساني. لذلك، فإن قوّتها وعلويتها تتمثلان في درجة الإتقان ودقة حساب النتائج على رأس الهرم التنظيمي؛ فالتحديث وتقدم البِنى الاجتماعية الحديثة يتصادفان أساسًا مع التطور والانتشار المستمر للإدارة البيروقراطية، من حيث كون هذا التطور يُعتبر أصل الدولة الغربية الحديثة؛ «فالتنظيم البيروقراطي هو خلاصة العقلنة القانونية الصورية»[80].

يبدو أن هناك علاقة متداخلة بين ما هو قانوني واقتصادي وما هو سياسي، ولا أدل على ذلك من أن «أهمية الجهاز البيروقراطي تكمن في الحفاظ على شروط بقاء سلطة الدولة، بحيث لا يبتعد عن تقنين الفكرة المجردة والموضوعية المتمثلة في المصلحة العليا للدولة»[81]. إنه يجسد هذه المصلحة العليا من خلال آليات اشتغاله وطُرقه، وكذلك من خلال قدرته على إنزال كل ما هو مجرد إلى مجال التنفيذ الإداري.

هذا ما يثبت أن عملية العقلنة هي عملية شاملة من جهة، ومتناسقة من جهة أخرى؛ إنها فعل يضم جميع دوائر الحياة. وتلك هي كيفيات تحقق العقلنة الاقتصادية والسياسية والقانونية وسبله بمآلاتها ومفارقاتها؛ فهل ظلت العقلنة رؤية وممارسة وفية لمنطلقاتها القيمية (الأخلاق البروتستانتية) أم أنها انفلتت إلى عقلنة غائية محضة؟ وهل ما زالت ملامح (وحدة المعنى) تلوح في أفق العقلنة أم أن مآلها الضياع؟ وكيف أصبحت مكانة الذات التي تعهدت العقلنة بخدمتها؟

هذه الأسئلة وأسئلة أخرى سنعمل على الإجابة عنها في الفصل التالي ما قبل الأخير.

---

(79) Fred Dallmayr, «Max Weber and the Modern State,» in: Horowitz & Maley (eds.), *The Barbarism of Reason*, p. 56.

(80) Ibid., p. 57.

(81) Weber, «Bureaucracy,» p. 220.

القسم الرابع

العقلنة وفقدان المعنى

الفصل التاسع

العقلنة كرؤية للعالم
نموذج «استقلالية دوائر القيم وصراعها»

رأينا في الفصل الرابع العقلنة رؤيةً للعالم، متمثلة في وحدة المعنى من خلال نزع الطابع السحري عن العالم، كيف وظف فيبر هذا المفهوم انطلاقًا من الأخلاق البروتستانتية وما تضمنته من رؤية نسقية للكون والحياة، وانعكاس ذلك على السلوك الفردي المنهجي.

إلا أن بعد وصول الإنسان إلى التوحيد و«وحدة المعنى» بتأثير من الديانات النبوية، وفي أثناء تحقق سيرورة عملية العقلنة داخل المجالات المختلفة والمتنوعة، الاقتصادية والسياسية والقانونية، أي بمجرد دخول تلك الأخلاقيات والسلوكات عالم المؤسسات والحياة والواقع، فقدت العقلانية قيمتها الأخلاقية وقوّتها التوحيدية. وعاد الآلهة بتعددهم وصراعهم أمام ضعف الإنسان وآلامه في هذا العالم. يقول فيبر: «فالعقلانية السامية القابعة تحت السلوك الأخلاقي المنتصر لحياتنا، والتي تظهر عبر جميع النبوءات الدينية، قد انتزعت تعدد الآلهة من عرشه لمصلحة 'الوحيد الذي نحتاج إليه'. لكن ما إن أمسك واقع الحياة الداخلية والخارجية بخناقها، حتى رأت نفسها مضطرة إلى قبول حلول توفيقية وتلاؤمات علّمنا إياها تاريخ المسيحية، لكن الدين أصبح في أيامنا هذه عادة يومية، وخرجت جمهرة الآلهة القدماء من قبورها في شكل قوى غير شخصية،

لأنها منزوعة السحر، جاهدة من جديد في إعادة حياتنا إلى نفوذها، ومستأنفة صراعها الأبدي»[1].

فإذا كان النعت الذي أُعطي للعقلنة في مرحلتها التأسيسية الأخلاقية إيجابيًا بفضل حضور المعنى، فإن المرحلة الثانية من العقلنة عرفت نعتًا آخر هو أنها الوجه الآخر للقفص الفولاذي[2]؛ إنها تعني فقدان المعنى، حيث يبدو فيبر متشائمًا، لأن نهاية دور الأخلاق البروتستانتية قاد عملية العقلنة إلى القفص الفولاذي الذي أصبح رمزًا للحداثة المعاصرة، ولتأخذ العقلنة مسارًا سلبيًا جسّدته الرأسمالية المتأخرة وتبعاتها.

ما عادت عملية العقلنة مجرد سيرورة ثقافية وسيكولوجية بعد تغير المنظور؛ فالمقتضيات الإلزامية والوظيفية للدولة والاقتصاد أدت بعملية العقلنة إلى نفق مظلم، وحُكم على جميع القيم الروحية والأخلاقية بالانطفاء.

على هذا الأساس، اعتبر فيبر أن هذه السيرورة عملت على تفتيت الأصول الأخلاقية والدينية للحوافز الثقافية، بحيث أُحلَّت داخل قوالب نفعية خالصة، وهذا هو وجه عملية العقلنة الآخر الذي يتميز بخاصيتين، تظهر العقلنة في أُولاهما فقدانًا للمعنى، وتصبح في ثانيتهما فقدانًا للحرية.

صحيح أن مفهوم العقلنة كنزع الطابع السحري عن العالم أخذ بُعدًا أخلاقيًا ودينيًا بواسطة التخلي عن جميع التقنيات السحرية للخلاص، وتعويضها بتقنيات عقلانية، وظف هذا المفهوم داخل نسق الأخلاق البروتستانتية. لكنه أصبح بعد السيرورة المتعددة لعملية العقلنة يدل على فقدان المعنى؛ ذلك أن أفول ديانات النبوة وما كانت تؤديه من دور توحيدي، سواء للفكر الديني - وحدة الإله - أو الاجتماعي - اندماج المجتمع وانصهاره - وغياب الدور الحقيقي للروح النبوية، قد تسبب في بروز نزعات نبوية مزيفة «لم تعمل سوى على تكوين شيع

(1) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 32-33.

(2) Michael Pusey, *Jürgen Habermas*, Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications Limited (1987), p. 52.

من المتعصبين، لكنها لم تؤسس مجتمعات حقيقية قط»[3]؛ إن هذا يعني اندحار القيمة الثقافية للمعتقدات والممارسات الدينية داخل المجتمع الغربي الحديث، وبالضبط وظائف إنتاج رؤية للعالم والاندماج الاجتماعي. كما أن أهم تجسيد لنزع الطابع السحري عن العالم كفقدان للمعنى، هو انسحاب جميع مجالات الحياة واستقلالها بذاتها، مع تشكيلها قوانين خاصة بها. يقول فيبر في هذا الصدد: «إنه قدر هذا العصر الثقافي الذي ذاق من شجرة المعرفة، إننا لا نستطيع معرفة المعنى الذي سيؤول إليه هذا العالم الذي نحن مجبرون على خلقه وإنتاجه (أي المعنى)، إذ لا يمكن أن تكون (تصورات العالم) نتيجة تقدم المعرفة الاختبارية»[4].

أصبحت الممارسة الاختبارية تنتج الأفكار والتصورات، لكنها تصورات بلا معنى؛ من هنا بدأت كل ممارسة تختص بآلهة تقدسهم، فأصبحنا أمام آلهة متعددين، عوض الإله الواحد الذي تنادي به ديانات الخلاص.

على هذا الأساس، اعتبر فيبر أن الاختلاف المتعدد لدوائر القيم بمنطقها واكتفائها بذاتها سيؤدي - لا محالة - إلى توترات وصراعات غير محسومة في ما بينها، مثل الصراع بين أخلاق الأخوة ومتطلبات الحياة الاقتصادية الرأسمالية؛ فهذه الاختلافات والصراعات تمثل سمات تلك الظاهرة التي سمّاها فيبر ضياع وحدة معنى العالم الحديث، إذ لكل دائرة معناها ومنطقها الخاص بها.

لكن ماذا يقصد فيبر بتأكيد دوائر القيم والطريقة الاستقلالية لكل واحدة منها؟ وما هو السبب في هذا الصراع غير المحسوم بين دوائر القيم من جهة، وتوجهات القيم من جهة أخرى؟ وما هي النتائج المترتبة عن استقلالية دوائر القيم وصراعها؟ وما هو مآل العقلنة كرؤية للعالم وكممارسة؟

يرى كروندان أن موقف فيبر من العقلنة كنزع للطابع السحري عن العالم هو موقف مشكِّك في مظاهرها ونتائجها؛ إذ يقول «ربما كانت العقلنة، كنزع الطابع

(3) فيبر، **رجل العلم**، ص 42.

(4) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 128.

السحري عن العالم، قد سمحت للإنسان بضمان مراقبة فعالة للطبيعة، ومع ذلك فإنها غاصت به وسط فراغ المعنى؛ فالعقلنة لم تنجح في سد الفراغ الذي تركته تنحية الأسطورة والمقدس»[5]، ما يترتب عن هذا هو، بحسب فيبر، أن هذا العالم المعقلن انتزع منه معناه، وتميز بقيم متعددة وجدت أوجَها في عدمية مطلقة.

نعم، لم يظهر هذا الفراغ في المعنى إبان المرحلة الأولى، خصوصًا مع العقلنة الأخلاقية المرتبطة بالسلوك الفردي الذي يسعى إلى تحقيق الخلاص، وإنما حين امتدت هذه العقلنة إلى مناحي الحياة، فآنذاك تخلصت من الإلهي وغاب المعنى: «غدا مفهوم نزع الطابع السحري عن العالم نتاج عملية التثقيف التي رافقت تشكُّل الغرب الحديث؛ فالتثقيف هو الاسم الآخر المرادف للعقلنة، إنه عالم يسيطر عليه الاقتناع بأن كل ما هو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكومان بقوانين يستطيع العلم الإحاطة بها ومعرفتها، ما يسمح للتقنية العلمية بالسيطرة عليها. بعبارة أخرى، لا وجود لشيء إلا ويمكن توقعه؛ إنه عالم بلا سحر من دون شك لأنه يستبعد كل تدخل لما هو فوق الحواس في نظام الأشياء الطبيعية والإنسانية. ومع ذلك، أصر فيبر على اعتباره عالمًا خاليًا من المعنى»[6]. هكذا تغير مفهوم العقلنة كنزع للطابع السحري عن العالم من مستوى التخلي عن المرحلة الأسطورية السحرية إلى مستوى تصور أنطولوجي وكوسمولوجي موحد. أصبح هذا الشكل من التفكير الملائم لرؤية العالم مهجورًا، نظرًا إلى إزاحة كل افتراض وتأويل غيبي أو ما فوق طبيعي للظواهر. وجرى تعويض السببية الدينية بسببية دنيوية تحولت معها المعرفة المقدسة والحكمة الكوسمولوجية إلى مسألة اعتقادات ذاتية بعد أن كانت موضوعية. يقول فيبر في هذا الصدد: «إن عملية العقلنة المتزايدة لا تعني إطلاقًا معرفة عامة متزايدة للأوضاع التي نعيش في كنفها؛ إنها تعني بالأحرى أننا نعرف، وأننا نعتقد في كل لحظة أننا نستطيع، شرط أن نرغب في ذلك، أن نثبت لأنفسنا مبدئيًا عدم وجود أي قوة غامضة، أو

---

(5) Jean Grondin, «Rationalité et l'agir communicationnel chez Habermas,» *Critique*, no. 464-465 (Juin-Février 1986), p. 49.

(6) كاترين كوليو – تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، جورج كتورة (ترجمة) (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994)، ص 80.

لا يمكن التنبؤ بها، تتدخل في مسار حياتنا. باختصار، في استطاعتنا 'السيطرة' على كل شيء بالدراسة المسبقة، لكن ذلك يعني جعل العالم غير مستساغ. وما عاد الأمر يتعلق، بالنسبة إلينا كما بالنسبة إلى المتوحش الذي يعتقد بوجود هذه القوى، باللجوء إلى أساليب سحرية بغية السيطرة على الأرواح أو طلب رضاها، وإنما يتعلق باللجوء إلى التقنية والتوقع، وهذا هو مغزى الثقفنة والفكرنة»[7]؛ هذه العقلنة التي سوف تمتد لتكشف عن الدين، ومصير العلوم والتقنية، مرورًا بتطور القانون الوضعي والأخلاق والفن في أثناء استقلاليتهم.

سوف تتأمل العقلنة جميع الموضوعات والقضايا، بما في ذلك القضايا الدينية والأخلاقية؛ إذ لا يكفي لأجل ذلك ضبط مقومات المجال وطبيعة القوانين التي يخضع لها ومنطقها الداخلي لتسهل عملية معرفته والتعرف إليه. وقد وقع تحول من الموضوع إلى الذات، حيث تكفلت هذه الأخيرة بإعطاء معنى للأشياء عبر فهم آلياتها وقوانينها. ولعل هذا ما سيؤدي إلى طرح التساؤل التالي: ما هي الأسباب التي أدت إلى هذا التحول في الاعتقادات باتخاذها طابعًا ذاتيًا في إطار توجهات القيم المتعددة؟ وماذا يقصد فيبر بتأكيد دوائر القيم والصبغة الاستقلالية لكل واحدة منها؟

أولًا: استقلالية دوائر القيم وصراعها

يمكن القول إن الموقف الفيبري المتشكك في مآل العقلنة كفقدان للمعنى، يرجع أساسًا إلى طبيعة فهمه صراع دوائر القيم وتوجهاتها؛ إذ يرى أن دوائر القيم التي تشكلت وبنيت بطريقة عقلانية متسقة، نادرًا ما توجد في الواقع، ولكن يمكنها أن «تتمظهر في داخله وفي مسارات تاريخية مهمة. إنها بناءات تسمح بتحديد البؤرة النموذجية للظاهرة التاريخية»[8]، وهو ما لاحظه راينو مؤكدًا أن «صراع

---

(7) فيبر، **رجل العلم**، ص 19-20، و Max Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 139.

(8) Max Weber, «Religious Rejections of the World and Their Directions,» in: *From Max Weber*, p. 324.

الآلهة، أي صراع دوائر القيم، لا تشكل السند الحقيقي للوجود الاجتماعي، بل هي مجرد إمكانية لا تظهر إلا في الحالات القصوى كما هي الحال في المجال السياسي والاقتصادي أو في مجال الدين»[9]. ومع ذلك، تظل إمكانية التوتر والصراع حاضرة، ولو على المستوى النظري؛ فدوائر القيم، ليست من وضع الأفراد، على العكس من توجهات القيم، بل إنها مستقلة وسابقة عليهم؛ إن لها وجودًا موضوعيًا مرتبطًا بمتطلبات بنيوية.

كما رأينا في الفصول الثلاثة السابقة، تجسدت العقلنة في مجموعة من المجالات والدوائر الاقتصادية والسياسية والقانونية، إضافة إلى باقي الدوائر الأخرى، وبات لكل دائرة منطقها الخاص بها، فما عادت الأخلاق قادرة على تأطير هذه المجالات، بل انسلخت عنها. يقول فيبر: «بمقدار ما تزداد عملية العقلنة بقوة، حيث الشعور بتسامي الإنسان في علاقته بدوائر القيم المتنوعة الداخلية والخارجية، هناك ضغط وإكراه، سواء بالنسبة إلى الديني أو إلى الدنيوي، نحو الوعي بالاستقلالية وبالقانون الداخلي الخاص لجميع الدوائر المتفردة، التي تنجرف داخل توتر سيظل في إطار العلاقة الخارجية مع العالم»[10]. وباستقلالية دوائر القيم، بدءًا بالديانة - ديانة الخلاص - أصبحت هذه الدوائر تعيش وضعًا مستمرًا من التوتر الحاد في علاقتها بالعالم وأنظمته. ويمكن القول إن ديانة الخلاص أخذت حصة الأسد من هذا التوتر؛ ذلك أن دلالة الخلاص ومعناه تطورا في سياق أخلاق معيّنة؛ فكلما كبر التوتر ازدادت عقلانية المبادئ الأخلاقية وتوجهاتها نحو قيم مقدسة، داخلية وباطنية، كوسيلة للخلاص.

جرى عزل الدين، الذي كان في وقت معيّن مصدرًا للعقلنة في إطار دوائر مستقلة عن باقي مكونات الحياة الأخرى، ما جعله يشكل تناقضًا مع الدوائر الأخرى التي تمثل مجال الحياة الدنيوية. كيف حدث هذا الانزواء للأخلاق الدينية؟

---

(9) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 178.

(10) Weber, «Religious Rejections,» p. 329.

ثانيًا: استقلالية دائرة أخلاق الأخوة وصراعها

يجيبنا فيبر: «أصبحت الحياة في هذا العالم موقتة فحسب داخل الوجود الأرضي؛ فالفعل في هذا العالم موجَّه إلى ما وراء العالم، كما أن المشكل الأساسي هو طبيعة العلاقة التي تربط الله بالعالم، إضافة إلى الضغوط التي تمارَس على الفكر»[11]، والناتج من هذا توتر بين حياة الإنسان الباطنية كما هي، وحياته في إطار علاقاته بالعالم. ها نحن أمام نسقية أخلاقية معزولة في مقابل فوضى لا أخلاقية تطبع معظم الدوائر الأخرى لمجالات الحياة!! لذلك، تحوي عملية العقلنة ما سماه فيبر «تسامي التقوى» ويقصد بذلك انتشار الأخلاق الدينية وسريانها في إطار الحالة الداخلية للفرد، في مقابل انخفاضها وتراجعها في ما يخص حالة العلاقات الخارجية.

هكذا بدأنا نلاحظ انحصار العقلنة الدينية داخل المجال الذاتي الفردي، بعد أن امتدت إلى مجالات الحياة، لترجع من جديد إلى الفرد، مقتصرة على شأنه الباطني. هنا سيبرز الصراع الجديد بين دوائر القيم المتمثل هذه المرة في أخلاق الأخوة الدينية المجسدة لعقلنة القيم، حيث الأفراد لا يهتمون بنتائج أفعالهم، من جهة الضرورة الموضوعية لسلوك العقلنة الغائية داخل الدائرتين الاقتصادية والسياسية، حيث يقاس النجاح بالمستوى النفعي البراغماتي للنتائج.

لكن ما هي أخلاق الأخوة الدينية؟

يقول فيبر عن هذه الأخلاق، التي تطورت انطلاقًا من الجماعة الدينية للنبوة، وبفعل عملية استقلالية وانسلاخ المجالات الأخرى: «إن الإنسان مجبر على تقديم الخدمات للآخرين، رجاء في جوارهم من دون أن تكون له نية الحصول على تعويض، وهذه المعاملة تتبع المبدأ التالي: «ربما تحتاج اليوم، وربما أحتاج أنا في الغد»؛ فهذا المبدأ ليس ذا وزن عقلاني بل ذو طابع عاطفي، ولذلك فهو

---

(11) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 521.

يوظف خارج الجماعة الأخلاقية؛ لقد حولت التجمعات الدينية هذه الأخلاق الاقتصادية القديمة للجوار إلى علاقات بين إخوة الإيمان، والتي كانت في السابق بمنزلة إكراهات على النبلاء والأثرياء، حيث أصبحت أوامر أساسية لجميع الديانات الأخلاقية المعقلنة في العالم»[12]. هذه هي خصائص أخلاق الأخوة الدينية؛ إنها متأتية من تجمّع متدين جديد يسعى إلى الخلاص، بانزوائها في شكل تكتل داخل المجتمع الذي تطبعه الصراعات المادية؛ إذ دخلت هذه الأخلاق - كدائرة من دوائر القيم - في تناقض مع أنساق الحياة الاجتماعية، خصوصًا مع النظام الرأسمالي العقلاني الحديث الذي رُفض داخل هذه التجمعات الأخلاقية. يقول هبرماس في هذا المجال: «كما الحال في السياسة، فإنه ينبغي لهذه الأخلاق أن تقيد وتعيق العقلنة الصورية؛ ذلك أن أخلاق الأخوة العالمية تصطدم بأشكال العقلنة الاقتصادية والإدارية التي من خلالها تشيأ كلٌّ من الاقتصاد والدولة في شكل نظام يقيم عداء مع الأخوة»[13]؛ فمع استقلالية كل دائرة من دوائر القيم، «عملت ديانة النبوة على تكوين جماعات اجتماعية جديدة، خصوصًا أنها ستكلف بالخلاص الديني، لتعرف العلاقات الطبيعية والأمومية في المقابل نوعًا من الازدراء»[14].

تتمثل موضوعات التناقض في العناصر التالية:

- تناقُض دوائر القيم الأخرى، الاقتصادية والسياسية والقانونية... مع جميع أصناف العلاقات الإنسانية التي تشكل مكونًا أساسيًا لأخلاق الأخوة الدينية.

- اعتماد هذه الدوائر على منطق الحساب ضد جميع أصناف التعامل الإنساني المشخص.

- خضوعها للموضوعية النفعية؛ ذلك أن منطقها الداخلي يعرف غيابًا تامًا

(12) Weber, «Religious Rejections,» pp. 329-330.

(13) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 239.

(14) Weber, *From Max Weber*, p. 329.

لقيم أو أخلاق المحبة والكراهية. و«يدخل هذا كله في إطار غرابة العالم الذي لا يطاق بالنسبة إلى أخلاق الأخوة الدينية»[15].

صحيح أن الأخلاق الدينية تحاول في بعض الممارسات أن تتوافق مع متطلبات الحياة الاقتصادية والسياسية، لكن على الرغم من هذا التوافق، يظل التوتر قائمًا كنتيجة حتمية للسيرورة المتفرقة والمتعارضة لعملية العقلنة.

لكن كيف هي هذه السيرورة المتفرقة لعملية العقلنة؟

ترى كوليو – تيلين في حديثها عن أسباب هذه السيرورة المتفرقة لعملية العقلنة «أن العقلنة والتسامي الواعي لعلاقات الإنسان في مختلف دوائر امتلاك الخيرات، سواء الداخلية منها أو الخارجية، والدينية أو الدنيوية، دفعا إلى هذه النتيجة، أي إلى وعي بالقوانين الداخلية الخاصة لمختلف الدوائر ونتائجها، والتي تركتها تدخل في توتر متبادل مستمر بينها؛ هذا التوتر الذي كان مختفيًا من قبل بفعل طبيعة العلاقة التي كانت تربطه بالعالم الخارجي»[16]؛ فاطراد تخصص النشاطات وتمايز الدوائر، بما في ذلك النشاط السياسي، والديني والفني، والتطور الفكري، والنشاط الاقتصادي، وكذا اللذة الإيروتيكية، لا يمنع أن تكون مسوّاة ومنظَّمة داخل مسار هذه الاختلافات والتمايزات بقواعد أكسيومية، وبمعايير لا يمكن أن نقيسها بمقاييس الدوائر الأخرى.

تبين أن لكل دائرة استقلاليتها وطريقة عقلنتها الخاصة. لذلك، سيكون من العبث الحكم على الدائرة الدينية انطلاقًا من مسلَّمات الدائرة العلمية، «بحيث نكون كمن يطلب من عالِم اللاهوت أن يفسر الرعد أو من الفيزيائي الحديث أن يقدم تأويلًا للخطيئة؛ ففي هذه الحالة، نكون قد طلبنا منهما بطريقة خفية الاعتراف بأن ما يعتبرانه منتسبًا بالضبط إلى مجال اللا – موجود هو الأساسي

(15) Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Controversies in Sociology 16 (London; Boston: Allen and Unwin, 1984), p. 78.

(16) Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*, Philosophie (Paris: Ed. de Minuit, 1992), p. 152.

والجوهري»[17]. إننا نطلب منهما تفسير أشياء غير موجودة بالنسبة إليهما داخل مجالهما الخاص؛ فالخطيئة غير موجودة بالنسبة إلى الفيزيائي داخل حقله العلمي، والرعد ليس هو الأساس عند رجل الدين، فلكل دائرة مجالها وموضوعاتها ومنهجها وطريقة عقلنتها الخاصة بها. يقول فيبر في هذا الصدد: «العقلنة مفهوم تاريخي يضم عالمًا من التناقضات، ولذلك نحن نصادف - على سبيل المثال - عقلنة التأملات الصوفية، أي عقلنة سلوك يبدو لنا، انطلاقًا من مجالات حياة مختلفة، سلوكًا لاعقلانيًا بشكل خاص؛ هذا في الوقت الذي نصادف فيه عقلنات في حقول كالاقتصاد والتقنية والعمل العلمي والتربية والحرب والقانون والإدارة، أضف إلى ذلك أن في الإمكان عقلنة أيٍّ من هذه المجالات تبعًا لوجهات نظر وأهداف مختلفة، وما يُعتبر عقلانيًا من زاوية معينة، ربما لا يكون كذلك من زاوية أخرى...»[18]؛ ذلك أن سيرورة عملية العقلنة الغربية أدت إلى تعميق الهوة بين مختلف مجالات الحياة، وأعطتنا ما سمّاه فيبر الاختلافات والتمايزات الثقافية لأنظمة القيم ودوائرها.

في مقابل المجتمعات ما قبل الحديثة، نجد أن المجتمع الغربي عرف طفرة كبيرة اتسمت بتعقد تركيبته، وذلك بسبب تطور التخصص وتمايز دوائر النشاطات المكونة للحياة، والتي حددها فيبر في النشاط الديني والسياسي والنشاط الاقتصادي، وكذلك التطور الفكري والثقافي مع الدائرتين الجمالية - الإستطيقية - والجنسية - الإيروتيكية. هكذا، «ميز فيبر بين أربع من الدوائر متناسبة مع مختلف مظاهر الكائن الاجتماعي القابل للتنظيم في أنساق مستقلة، هذه الدوائر الأربع تنقسم إلى قسمين: دوائر تمثل النشاطات العقلانية الغائية، وهي نموذج النشاط الاقتصادي ودائرة النشاط السياسي، وتمثل الفعل العقلاني الصوري الذي دخل في تناقض مع دائرة الأخلاق الدينية، ودوائر ذات جوهر لاعقلاني، وتتمثل في الجمالي والجنسي»[19].

---

(17) Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1974), p. 36.

(18) كولبو - تيلين، **ماكس فيبر والتاريخ**، ص 71.

(19) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 153.

لنتطرق في ما يلي إلى دائرة العقلنة الغائية التي يمثلها كلٌّ من النشاط الاقتصادي والممارسة السياسية.

ثالثًا: الدائرتان العقلانيتان الاقتصادية والسياسية

1 - استقلالية الدائرة الاقتصادية وصراعها

يقول فيبر: «تتبع النزعات البدائية كلها، المتأثرة بالروح، مصلحة خاصة؛ فهي تحارب كل الثراء والحياة الطويلة والبذخ، حيث إنها تخزن هذه الأشياء للآخرة، والديانات السامية للخلاص صعّدت من التوتر في علاقتها بالاقتصاد المعقلن، لأن الاقتصاد العقلاني وظيفة تنظيمية موجَّهة نحو المال/ السعر، الذي يجد أصله في صراع مصلحة الإنسان داخل السوق؛ فالحساب غير ممكن من دون تقدير للسعر وتنافس السوق وصراعها. لذلك، فإن المال هو الأكثر تجريدًا والعنصر غير المشخص الموجود في حياة الإنسان، ومن ثم يتبع العالم الرأسمالي الاقتصادي الحديث منطق هذا الأخير، بحيث لا يمكن تخيل أدنى علاقة مع أخلاق الأخوة الدينية»[20].

إذا كانت الأخلاق الدينية لا تؤمن بالثروة كغاية في ذاتها، لكونها مجرد أداة للتحقق من مرضاة الله، فإن السلوك الاقتصادي على العكس من ذلك، يتخذ الربح من أجل الربح هدفًا والثروة غاية نهائية. وما يترتب عن هذا التصور هو استعمال جميع الوسائل الممكنة لتحصيل المال والربح؛ إذ لا يهم هذا النوعَ من النشاط مراعاة الآخرين ما دام الكل خاضعًا لنظام السوق. يقول فيبر: «في الماضي مثلًا، كان في الإمكان إجراء التسوية الأخلاقية للعلاقة الشخصية بين العبد والسيد، وبالضبط لأنها كانت مشخصة، إلا أنه غير ممكن الآن بالنسبة إلى علاقة قابض الضرائب أو القابض المدني داخل مؤسسة بنكية، حيث تنعدم إمكانية العلاقة الشخصية»[21]، فما عاد هناك ضمانات أخلاقية شخصية تؤطر هذا السلوك كما هي الحال بالنسبة إلى روح الرأسمالية الأولى التي كانت تعتمد على الأخلاق

(20) Weber, *From Max Weber*, p. 332.

(21) Ibid., p. 332.

البروتستانتية؛ إذ استعيض عن هذه الأخلاق، وخضع النشاط الاقتصادي العقلاني لمنطقه ومعاييره العقلانية الخاصة، بما في ذلك تجريد العلاقات ومنطق التنافس وصراع المصالح داخل نظام السوق؛ فعملية العقلنة هي التي جعلت النشاط الاقتصادي ذا صبغة موضوعية، أي قابلًا للرصد الموضوعي، حيث يقول فيبر «إن الاقتصاد العقلاني مقاولة موضوعية تتأتى من تكوّن مركزه المحوري من الأثمنة النقدية، التي تتشكل انطلاقًا من السوق داخل دائرة صراع المصالح الناشئة بين الناس، فمن دون صراع لن يكون هناك حساب»[22].

إن مكمن الفارق بين الدائرتين، الدائرة الأخلاقية والدينية والدائرة الاقتصادية، بل إن مصدر تناقضهما، يتجلى في اعتماد الأولى على عقلنة القيم واهتمامها بطبيعة الفعل، حيث يظهر كنتيجة أوامر وواجبات أخلاقية وإلزامية، مثل الشرف - الجمال - الطهارة - التوجهات الدينية، في حين يركز النشاط الاقتصادي العقلاني على العقلنة الغائية، ويصب تفكيره في مدى التطابق الصوري بين تحقيق غايات عبر وسائل ملائمة مستندة إلى روح الحساب مع إمكانية ترقّب النتائج، ذلك أن لهذا النظام الداخلي من النشاط قابلية للحساب.

هكذا يحكم هذا المجال على الفعل القيمي الديني باللاعقلانية، لأنه لا يهتم بالنتائج بقدر ما يعتني بالواجبات، وهو أمر عقلاني من منظور النشاط الاقتصادي. الموقف نفسه نجده لدى الأخلاق الدينية من خلال الحكم الذي تسقطه على النشاط الاقتصادي، إذ تعتبره ممارسة مذمومة لاستباقه ولتهافته على المال من أجل المال؛ فلاعقلانيته تكمن في عدم قدرته على الارتقاء فوق عالم الحساب والمادة، وتحصيل الثروات، مع الخروج من عالم الحاجات والغرائز الضيقة اللاعقلانية إلى العالم الديني المعقول. يقول فيبر في هذا الصدد: «لامست أخلاق الديانات هذا التوتر عبر إقصاء الامتلاك الاقتصادي للخيرات، إذ يفر الراهب المتزهد من العالم بحرمان نفسه من الملكية الفردية، واعتمد وجوده كليًا في المقابل على العمل بتقليص حاجاته الى ما لاغنى عنه مطلقًا»[23].

---

(22) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 164.

(23) Weber, *From Max Weber*, p. 232.

2- استقلالية الدائرة السياسية وصراعها

أما إذا انتقلنا إلى دائرة القيم السياسية، فسنجدها عالمًا من النشاطات والممارسات مختلفًا ومتميزًا جدًا من الدوائر الأخرى، وله قوانينه الداخلية المحايثة التي ينبثق من خلالها بعض المعايير والقيم؛ فإن نحن قارنّا بين الدائرة الاقتصادية والدائرة السياسية، سنجد طبيعة العقلنة الخاصة بالنشاط الاقتصادي مخالفة لطبيعة العقلنة داخل المجال السياسي؛ إذ يقف النشاط الاقتصادي في الأساس على خاصية إشباع الحاجات، مثل الربح والثروة وتحصيل المال كغايات تحدد التنظيم العقلاني للسلوك، في حين يرتكز النشاط السياسي على خاصية الهيمنة المنظَّمة من شخص أو بعض الأشخاص على باقي الأفراد، فالأول يعتمد التنافس السلمي، والثاني يلجأ في المقابل إلى استعمال العنف، بل يعد العنف الرمزي والمنظم ركيزة مهمة يقوم عليها؛ وبهذا، فهما يختلفان نوعيًا، لكن هذا لا يعني أنهما يتناقضان.

كما رأينا في الفصول الخاصة بتحقق العقلنة الاقتصادية والسياسية، هناك جذع يربط بينهما، وهو الفعل العقلاني الغائي، حيث تحقيق غايات عبر وسائل ملائمة يستند إلى الحساب والتخمين من جهة، وإمكانية ترقّب النتائج من جهة أخرى؛ فبحسب فيبر، إن فعل الإنسان السياسي شبيه بفعل الإنسان الاقتصادي في تعاملهما مع الشخص من دون حب أو كراهية، وذلك بفضل ميزة نزع الصبغة الشخصية؛ إلا أن هذا التوتر الحقيقي يظل بين العقلنة السياسية والعقلنة الدينية، أو بعبارة أخرى بين مجال الدائرة السياسية ودائرة أخلاق الأخوة الدينية.

ما هو منطق الدائرة السياسية؟ وكيف تتعارض مع منطق الدائرة الدينية؟

يفتتح فيبر إجابته عن السؤالين بالنص التالي بالقول: «غاية الدولة الشمولية هي صيانة السلطة وتوزيعها داخليًا وخارجيًا. وتبدو هذه الغاية بلا معنى ومرفوضة من الديانة الشاملة للخلاص؛ فهي تستعمل وسيلة العنف والإكراه للحفاظ على سياستها الخارجية وضد الأعداء الداخليين. إن الدولة تجمع له الحق في ادعاء احتكار الشرعية في استعمال العنف، ولا يمكنها أن تعرف بطريقة أخرى. ولذلك،

فإن موعظة الجبل التي تقول 'لا تقاوم الشر' تجد ضدها في منطق الدولة الحديثة: 'يجب أن تساعد الحق على الانتصار، وذلك باستعمال القوة، وإلا فستكون مسؤولًا عن اللاعدالة'»[24].

يستخلص فيبر أن غياب القوة والتهديد باستعمالها يؤدي حتمًا إلى غياب الدولة؛ فنجاح الدولة والفعل السياسي رهين مدى توظيف هذه القوة والعنف وليس الاعتماد على الحق الأخلاقي. من هذا المنطلق، تختلف آليات الفعل السياسي عن آليات النشاط الديني ووسائل ممارساته. وفي هذا الصدد، يقدم فيبر نموذجًا من الحرب في ارتباطها بمفهوم الموت: «يرتبط الموت في التصور السياسي بالشرف، ويدل على الجهد المبذول لتحقيق الاستقلالية، وهذا التوجه في تصور الموت يختلف بشكل جذري عن التصور الديني داخل ديانة الأخوة؛ فليست للحرب نفسها قيمة في نظر أخلاق الأخوة الدينية، إنها مجرد تقنية عالية للعنف، كما أن الموت في الحرب يظهر فقط كانتصار لقتل الآخر»[25]. لا يعني هذا أن أخلاق الأخوة الدينية لا تؤمن بالحرب أو بالموت، إلا أنها تراهما وسيلتين لا لإثبات الذات أو السيطرة أو الاستقلالية السياسية، وإنما لانتصار وتثبيت الإرادة الإلهية «عبر فرض الأوامر الإلهية على جميع مخلوقات العالم، ولو باستعمال أدوات هذا العالم عينها، بما في ذلك العنف»[26].

ها نحن نلاحظ أن رؤية مفهوم الحرب والموت تختلف؛ فدائرة النشاط السياسي ترى في الحرب والموت انتصارًا للذات، مستحضرة جميع النوازع الإنسانية الغريزية، بما في ذلك غريزة الامتلاك والسيطرة. إنهما يتخذان صفة دنيوية أساسها السيطرة أو الاستحواذ على الخيرات، سواء أكانت مادية (من حدود، أراض...) أم معنوية (ضمان تبعية الأفراد والهيمنة عليهم)؛ إنها تخضع لمنطق العنف النفعي. ولو رجعنا إلى دائرة القيم الدينية – أخلاق الأخوة – سنلفي رؤيتها ومعيارها لمفهوم الحرب مختلفين تمامًا، «فالحرب ليست ذات طابع أو

---

(24) Ibid., p. 335.

(25) Ibid., p. 336.

(26) Ibid., p. 336.

غاية دنيوية، بل هي حرب مقدسة لأنها نتاج الرغبة في تنفيذ الأوامر الإلهية أو بقصد الإيمان، أو بعبارة أخرى، إنها تعني الحرب من أجل الله»[27].

هكذا ترتبط خاصيتا الحرب والموت داخل ديانة الأخوة بتجربة التوحد مع الله، ومن هذا المنطلق يبرز الصراع بين أخلاق الأخوة الدينية والتصور السياسي لجماعة المحاربين التي تخضع للمنطق النفعي، بما في ذلك المفاهيم التي تقوم من أجلها الحروب، كالحرية والمساواة، التي سرعان ما تطمسها النوازع الذاتية والمصالح الشخصية.

تصبح للدائرة السياسية قوانين مختلفة تمامًا عن مجال الدائرة الدينية، وهو ما يقدم فيبر عنه مثالًا، «إنه يحكم في الفشل على الفعل السياسي إذا التزم بالنيات الطيبة، لأن الوسائل الطيبة والنيات الحسنة لا تنتج بالضرورة غايات ونتائج طيبة؛ فعلى السياسي أن يتحمل النتائج المتناقضة والمترتبة عن أفعاله. إن إثبات اللاعقلانية الأخلاقية للعالم تؤكد أن من غير الضروري أن يتبع الطيب الطيب ويردف المكر المكر، بل إن التناقض هو الصحيح؛ إذ من الممكن أن تؤدي وسائل طيبة إلى غايات كارثية، ولذلك فإن السياسي مطالَب بالتمييز بين الأخلاق والسياسة»[28].

لا مكان إذًا للأخلاق داخل الفعل والنشاط في دائرة القيم السياسية، «لأن الفعل السياسي تحرر من الأخلاق الدينية بفعل النزعة المكيافيلّية»[29]، وإذا كان فيبر يتحدث عن أخلاق المسؤولية في عالم السياسة، فإنها ليست أخلاقًا بالمعنى الأكسيولوجي للكلمة، وإنما هي نوع من البراغماتية؛ إذ إنها ليست مؤسسة على نظرية أخلاقية، بل على أساس شروط نظرية لنجاح الفعل السياسي؛ فالارتباط بها يُعتبر من الوسائل الضرورية لتحقيق الغايات السياسية، وهذا ما عبّر عنه فروند بأن «أخلاق المسؤولية التي تطبع الفعل السياسي هي عقلانية من حيث الغايات، لأن الفعل يأخذ بالاعتبار في تقديراته لاعقلانية العالم والوسائل المتاحة، كما النتائج

---

(27) Ibid., p. 337.

(28) Brubaker, *The Limits of Rationality*, pp. 70-71.

(29) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 178.

المتوقعة في آن معًا. أما تصرف نصير الأخلاق اليقينية، فهو بالعكس، غير عقلاني أو عقلاني من الناحية القيمية فحسب، لكونه لا يبالي بالوسائل والنتائج»[30]، إذ هما يشتركان في نظرتهما اللاعقلانية إلى العالم. إن دائرة النشاط السياسي تتبع فعل التخطيط العلمي والموضوعي للوسائل في علاقتها بالغايات، أملًا في تحقيق النتائج، علمًا أنه نشاط غالبًا ما ينفلت للضبط والمطابقة الصورية بين الوسائل والغايات؛ فالخير كوسيلة ربما يُنتج الخير وربما يُنتج الشر، ذلك أن النتائج المعكوسة ليست وليدة التصور أو الرؤية العقلانية، بقدر ما هي وليدة تناقض عناصر الحياة.

من ثم، «كان النشاط السياسي مدفوعًا إلى اعتماد أخلاق المسؤولية وهي تتوافق مع اتباع غايات سياسية باستعمال الوسائل الملائمة والضرورية؛ إنها غير محكومة بما سنفعل أو بما سنختار أو بما سيفعل السياسي، لكن بكيف سيتخذ قراره الذي سيطبقه»[31]. لذلك، لم تمثل أخلاق المسؤولية «رؤية للعالم» بل مثلت تصورًا لنمط القرار الذي يجب اتخاذه ووضعه بشكل ملائم؛ فهذه الأخلاق تفترض شيئين أساسيين: أن تأخذ في حسبانها النتائج المترتبة عن الفعل، وأن تعي بصدد الصراع ما هو مطلوب بالنسبة إلى الفعل السياسي، وما هو مطلوب بالنسبة إلى الدوائر الأخرى، حتى لو اقتضى الأمر استعمال العنف لغايات معينة إذا كان ملائمًا؛ إذ من الممكن أن تكون الوسائل الموظفة في هذه الدائرة موضع شك من الناحية الأخلاقية، بل إن مفاهيم كالعدالة والإنسانية والرحمة تسوى بطرق نفعية موضوعية، أي انطلاقًا مما سمّاه فيبر المصلحة العليا للدولة.

هذه إذًا بعض مظاهر التوتر بين الدائرة السياسية والدائرة الدينية، خصوصًا بعد عقلنتهما كلتيهما، مع ملاحظة أساسية يبدو فيها التوتر بين دائرة القيم الدينية ودائرة القيم الاقتصادية أقل حدة من التوتر بين الدين ودائرة القيم السياسية، وما ذلك – في نظر فيبر – إلا لكون الصراع في هذه الأخيرة يتمظهر بطريقة مباشرة؛

---

(30) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، جورج أبي صالح (ترجمة) (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 17.

(31) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 70.

«فكما هي حال التهديد الذي يشكله العنف بين السياسات الحديثة، تثير الحرب مشاعر الجماعة وروحها»[32]، عاملة على توحيدها كجماعة محاربة من جهة، ومجاوزة للجماعة الطبيعية، أي الأسرة، من جهة أخرى، وهو توحيد سياسي يصل إلى مستوى التوحيد العقائدي، وأحيانًا يتجاوزه. وهذه هي الحالة القصوى التي يبرز فيها صراع دوائر القيم، كما تحدث عنه راينو في المقدمة.

كان من أهم النتائج المترتبة عن استقلالية كلٍّ من الدائرتين العقلانيتين الاقتصادية والسياسية:

3- نزع الصبغة الشخصية

ما عادت الممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية تخضعان لمنطق العلاقات الشخصية، سواء كانت دينية أو أخلاقية أو قرابية؛ ذلك أن المنطق العقلاني الذي يخضعان له جعلهما مرتبطتين بالمؤسسة أكثر من ارتباطهما بالأشخاص. ولعل الصفتين البارزتين اللتين تجسدان خاصية نزع الصبغة الشخصية هما البيروقراطية والقانون العقلاني الحديث، بخصائصهما الصورية.

جرى ابتلاع جميع العناصر الشخصية والذاتية باسم مأسسة الفعل السياسي والاقتصادي. يقول فيبر في هذا المجال: «تظهر الدولة البيروقراطية والإنسان العقلاني السياسي، حيث تخول مهمة العقاب للدولة بفعل قواعد عقلانية صارمة. ولذلك، فإن فعل الإنسان السياسي شبيه بفعل الإنسان الاقتصادي، ويتمثل في طريقة التعامل مع الشخص بلا حب أو كراهية، وذلك بفضل ميزة نزع الصبغة الشخصية»[33].

من هنا، تستخلص كوليو - تيلين النتيجة التالية المترتبة عن نزع الصبغة الشخصية، إذ تقول: «بسبب صبغتها اللاشخصية، تقاوم العلاقات السلعية النقدية التدخل المعياري للأخلاق الدينية، ذلك أن إمكانية هذا التدخل تصير واضحة

---

(32) Weber, *From Max Weber*, p. 335.

(33) Ibid., pp. 333-334.

حينما تكون علاقات الإنتاج والتبادل مطبوعة بطابع شخصي»[34]؛ فالأخلاق الدينية تنتعش في أثناء الحضور المكثف للعلاقات الشخصية وما تعنيه من عناصر التفاعل الإنساني، وما يترتب عنها من قيم التعاون والتضامن، وبغياب العلاقات المشخصة ما عاد وجود الأخلاق الدينية ممكنًا، لأن موضوعاتها الإنسانية غابت وحلت محلها العلاقات السلعية المجردة التي لا تقبل أي نوع من التأطير المعياري للأخلاق الدينية.

4- العنف

ترتب ظهور العنف عن استقلالية الدوائر ومجالاتها، خصوصًا دائرة النشاط السياسي. يقول فيبر: «على مسار الوظائف السياسية الداخلية لأجهزة الدولة وداخل ممارسة العدل والإدارة، وعلى الرغم من انتظام كل سياسة اجتماعية، فإنها تخلص في النهاية إلى البراغماتية للمصلحة العليا للدولة؛ فالهدف الذاتي لتوزيع السلطة داخليًا وخارجيًا، حيث يصبح العنف وسيلة إكراه لا باتجاه الخارج فحسب، بل باتجاه الداخل أيضًا، فالعنف لا يرتبط بقانون أخلاقي وإنما بعلاقات القوة...»[35].

أصبح العنف من الركائز الأساسية لبعض الدوائر، خصوصًا الدائرة السياسية؛ فبعد تفنيد فيبر أطروحة أخلاق كونية تلائم جميع المجالات، استندت السياسة على منطق خاص بها؛ فأمام الطموحات والأطماع السياسية، وفي غياب أخلاق مؤطرة، تظهر وسيلة القوة لتخفي وراءها خطاب العنف، أو على حد تعبير فيبر، إن كانت الأخلاق تدعو عمومًا إلى الحب، فعالَم السياسة يقتضي الوسائل الملائمة للغايات المرجوة، وهو ما ينعكس على الفعل الأخلاقي ذاته الذي يتحول من أخلاق الاقتناع إلى أخلاق المسؤولية، إذ ما يهم هذه الأخيرة هو النتائج، فالفاعل السياسي مسؤول عن النتائج المتوقعة لفعله.

لما كانت النتائج والغايات داخل هذا النمط من الأخلاق ذات أهمية بالغة،

(34) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 156.

(35) Ibid., p. 156.

فإنه «يمكن اللجوء إلى وسائل غير شريفة أخلاقيًا، أو على الأقل خطِرة»[36]. بهذا تصبح الغاية النبيلة – تحقيق العدالة– تبرر الوسيلة الرديئة – المجازر والاغتيالات والدمار– من ثم كانت الوسيلة الحاسمة في السياسة هي العنف.

5- الحساب وإمكانية التوقع

كان من نتائج عملية العقلنة هذا الامتداد إلى سيادة الحساب في علاقته بسلطة العقل؛ ذلك أن هذا الامتداد يرجع أساسًا إلى الشكل المتفرد لبنية الممارسة داخل الحضارة الغربية، ولاستقلالية الدوائر التي تفرز نمطًا من الوظائف الموائمة لها؛ فاستقلالية الدوائر أعطت – بفعل عملية العقلنة – القدرة على إنتاج خاصية الحساب، بل إن الحساب يصبح الخاصية المشتركة بين جميع الدوائر العقلانية. يقول فيبر: «إن عقلنة القانون ونسقيته تدلان على الحساب والترقّب المتصاعدين لأشغال العدالة التي تشكل أحد الشروط القبْلية الأساسية للمقاولات الاقتصادية والتي جُعلت من أجل الاستمرارية، خصوصًا الاقتصاد الرأسمالي الذي يتطلب الأمان للتجارة»[37]. إن للحساب أهمية قصوى باعتباره المرجع الأول والأخير لجميع الدوائر العقلانية؛ فالمقاولة الاقتصادية نجدها – إضافة إلى اعتمادها منطق الحساب– لا تستطيع أن تعمل بلا ضمانات أمنية وقانونية. غير أن نسقية القانون وعقلانيته ليستا ممكنتين إلا بحضور عنصر الحساب وإمكانية التوقع، ليصبح الحساب هو ضامن عناصر العقلانية الصورية التي تُعتبر روح هذه الدوائر العقلانية. وما تطابق الغايات مع الوسائل داخل العقلنة الغائية إلا تجسيدًا فعليًا لهذه الروح الحسابية.

أمام هذه العناصر الضاغطة المستخلصة والمترتبة عن الدائرتين العقلانيتين للنشاط الاقتصادي والسياسي، والمتمثلة في العناصر السلبية تجاه قيمة الإنسان، على الرغم من عقلانيتهما، «يزداد التوتر بين دوائر القيم تعقدًا بسبب عملية العقلنة والوعي الثقافي بالإستطيقا والإيروتيك أو انتشار الوعي بهما كردة فعل

(36) فيبر، **رجل العلم**، ص 106، و Max Weber, «Politics as a Vocation,» in: *From Max Weber*, p. 121.

(37) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 16.

ضد العقلانية الصورية للفعل الاقتصادي والسياسي في تنافسهما مع العقلنة الجوهرية»[38]. فإذا كنا قد عرفنا كيف استقلت كلٌّ من دائرة القيم السياسية ودائرة القيم الاقتصادية، فإننا نود طرح التساؤلات التالية: كيف تشكلت الدائرة الجمالية - الإستطيقية - في استقلالية عن كل القيم الأخلاقية؟ وكيف أصبحت الدائرة الجنسية - الإيروتيكية - تدخل في إطار دائرة ثقافية وتخضع لوعي معيّن؟

بعبارة أخرى، لماذا شكلت كلٌّ من الدائرة الجمالية والدائرة الجنسية ردة فعل ضد جميع الدوائر العقلانية الاقتصادية والسياسية والقانونية؟ وما هو سر لاعقلانيتهما؟

رابعًا: الدائرتان اللاعقلانيتان الجمالية - الإستطيقا والجنسية - الإيروتيك

1- استقلالية الدائرة الجمالية وصراعها

بقدر ما أصبحت الدائرتان الجمالية والجنسية مستقلتين، فإنهما دخلتا توترًا مستمرًا مع الدائرة الأخلاقية، ودخلتا في الوقت نفسه صراعًا مع الدائرتين الاقتصادية والسياسية كأحد مكونات الحياة العقلانية.

يرى فيبر هذين الاثنين، الجمال والجنس، دائرتين لاعقلانيتين؛ إنهما ضد جميع النشاطات والممارسات العقلانية، فما سبب تناقضهما مع الدوائر الأخرى؟ أو بعبارة أخرى ما عناصر التناقض والتوتر بين الجمال والجنس ضد الأخلاق الدينية من جهة، وأسباب هذا الصراع غير المحسوم بين الدائرتين الجمالية والجنسية ضد الدائرتين العقلانيتين الاقتصاد والسياسة من جهة أخرى؟

يجيبنا فيبر ابتداء بالدائرة الجمالية في تناقضها وتوترها مع دائرة الأخلاق، فيقول: «إن الفن الذي كان بمنزلة أثر، لم تنحط قيمته، بل بات مشبوهًا ومشكوكًا فيه؛ ذلك أن تسامي الأخلاق الدينية والبحث عن الخلاص من جهة، وتطور

(38) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 78.

المنطق الداخلي للفن من جهة أخرى، أديا إلى تصعيد نوع من علاقة التوتر بين الفن وأخلاق ديانة الأخوة»[39].

نعم، أخذ كل مجال سيرورته واستقلاليته داخل عملية العقلنة، لكن أين تكمن عناصر التوتر بين الإستطيقا والأخلاق الدينية للأخوة، وموضوعات هذا التوتر؟

كأن الموضوعين المتنازع فيهما والمتصارع عليهما هما الإبداع والصنع، فإذا كان الفن والإستطيقا يعتبران الإبداع محفزًا مع قابلية رصده من العقل، فإنه في مقابل الإبداع يظهر كشيء منبوذ يجب تجنبه من الناحية الأخلاقية؛ إذ يقول فيبر في هذا المجال: «فتجارب الاهتزاز الموسيقي في الفن يمكن أن تكون فقط أحد الأعراض الشيطانية لطبيعة الفن، خصوصًا الموسيقى؛ إنها لامسؤولة أمام التجربة الدينية، فالمنطق الداخلي للآلات والأدوات الموسيقية مملكة تظهر ضلالًا وانحرافًا عن التجربة الدينية»[40].

بهذا تؤطَّر الأشكال والممارسات الفنية كلها في خانة المحرمات الأخلاقية، لأنها بمنزلة مرتع للشيطان وهوى النفس. إنها لا تخضع للضوابط والالتزامات، وكما عبر عن ذلك فيبر، فحتى القصص والصور الدينية تبدو موضوعات ملعونة وكافرة أو شيئًا يكفر به، ليصل إلى حقيقة أن مجال الفن والإستطيقا تحوّل إلى وثن وشيء منحرف بقدر ما شكل قوة منافسة وأمرًا يبهر النفوس.

إن الديانات الكبرى، بادعائها الكونية والعالمية بصيحاتها ودعواتها للعامة، قد حاولت تجديد ميثاقها وارتباطها بالفن من أجل توظيفه في إطار عملية استقطاب أتباعها. إلا أن التوتر كان يحدث حينما كانت تجابه بعض الفضائل الدينية بالفن، حيث تصاب بالنفور والخجل، خصوصًا أن الفن بأشكاله وتجسيماته، كالنحت والتشخيص، كان يحرج هذه الفضائل الدينية.

لذلك، فإن الصراع بكل بساطة يرجع إلى اهتمام الدائرة الإستطيقية الفنية

(39) Weber, *From Max Weber*, p. 341.

(40) Ibid., p. 343.

بالعالم الدنيوي، وبكل ما هو لاعقلاني داخل هذا العالم، في حين نجد أن معايير الأخلاق الدينية واهتماماتها هي العالم - الفوقي أو العالم الآخر. هذا إذًا هو سر الصراع غير المحسوم بين دائرة الجمال - الإستطيقا - ودائرة الأخلاق الدينية عند فيبر.

2- استقلالية الدائرة الجنسية وصراعها

إذا كانت هذه هي حال الفن والإستطيقا، فما هي حال الدائرة الجنسية؟ وما هو سبب صراعها هي الأخرى مع الأخلاق الدينية؟

يرى فيبر أنه كان هناك علاقة بين الثقافة الجنسية والتدين خلال فترة العصر الوسيط، ويعطي مثال الشعراء الغنائيين (Troubadour) (الحب الغنائي)، ومغنِّي المسيحية في العصر الوسيط، «حيث عُرفت كخدمة جنسية لمصلحة الإقطاع، وما كان الرجال يوجهونه إلى الفتيات بقدر ما كانوا يوجهونه إلى النساء..»[41]. لكن مع عصر النهضة، وبظهور النخبة المثقفة وبداية مرحلة القطيعة مع الزهد المسيحي، تحول الإحساس الجنسي إلى ثقافة داخل الصالونات، حيث كان يناقش ويدخل في صلب الحوارات الثقافية، وهو ما يؤكد فيبر بقوله: «أصبحت مشكلات الحب لدى النساء ذات قيمة ثقافية، وأصبح الحب النسائي ينساب نوعًا مع الأدب..»[42]. بهذا، أصبحت الدائرة الجنسية ذات نسق ثقافي أيديولوجي، كان من جملة نتائجه دخولها في صراع واصطدام مرير مع دعوة الزهد، خصوصًا ديانة العفة. يقول فيبر: «إن الصراع بين الدين والجنس ابتدأ بشكل حديث مع ديانة العفة (Chastity) المفرطة للرهبان، حيث كانت هذه الفئة تخضع لقواعد منضبطة عبر طقوس صارمة تعتبر الجنس والممارسة الجنسية محكومين بالشياطين. وكنتيجة مباشرة لديانة النبوة، خضعت الحياة للمراقبة التامة من الرهبان من دون استثناء العلاقة الجنسية المنظمة والمتمثلة في الزواج. هنا بدأ التناقض بين جميع أصناف الحياة العقلانية المنظمة للحياة، مع العربدة السحرية الطقوسية ضد جميع أصناف الحمق

(41) Ibid., p. 346.

(42) Ibid., p. 346.

والخبل اللاعقلاني»[43]؛ ذلك أن نقطة التصادم بين الدائرة الجنسية والأخلاق الدينية تكمن في انبثاق هذه الدائرة الجنسية من كل طبيعة عفوية تلقائية للجنس، إذ أرادت تقديم نوع من قمة الإشباع لمتطلبات الحب وفي جميع الاتجاهات؛ إنها تعني عبادة الذات الفردية عوض تقديس الله وعبادته. يقول فيبر: «إنها نوع من لذة الذات تمارسها في علاقتها بالآخر. وعلى هذا الأساس، فإن الذات تريد أن ترى نفسها ذات مشروعية، وهذا هو مفهوم القدر داخل العالم الجنسي»[44]؛ فالأخلاق الدينية ترى التصورات وممارسات الدائرة الجنسية نفيًا كاملًا لجميع أنواع الحب الأخوي وعبادة الله، خصوصًا أن فيبر يعتبر أن العالم الجنسي لا يخلو هو الآخر من الارتباط بالعنف والصراع الذي لا يحكم الجسد وإرادة التملك فحسب، بل هو نوع من الإكراه يمارَس على الروح، والطابع العنيف للخليل والشريك في العلاقة. لذلك، يريد الشريكُ أن يكون معبودًا لشريكه أو لخليله. ومن ثم، رفضت الدائرة الجنسية جميع أشكال الزواج المنضبط العقلاني، الذي ينبغي قبوله كأمر وهبة إلهية؛ إنها ترى فيه شكلًا من أشكال «تعاسة المخلوق الإنساني وضعفه بفعل شبقيته وشهوته، فهو مغلوب على أمره، والزواج هو المخرج والحل من أجل تلبية هذا الأمر عبر الإنجاب وتربية الأطفال داخل مملكة الرحمة»[45]. فهذه التصورات قيود تكبل الإنسان داخل عالم الالتزامات وأشكال الحياة الاعتيادية (الروتينية)؛ ولذلك، فهي دائرة تتسم بالتجديد، وتمثل جوهر الحياة المتدفقة الغريزية اللاعقلانية.

بناء عليه، يبدو الصراع والتناقض جليين بين كلتا الدائرتين، حيث إن الدائرة الجنسية هي، من وجهة نظر الأخلاق الدينية، «دائرة حقيرة سافلة وفاقدة كل إمكانية التوجه نحو العقلنة والحكمة والتفطن والانتباه للمعايير الإلهية»[46].

هذا هو الحكم الذي تصدره الأخلاق الدينية على الدائرة الجنسية، وهو

---

(43) Ibid., p. 344.

(44) Ibid., p. 349.

(45) Ibid., p. 350.

(46) Ibid., p. 350.

الحكم ذاته الذي أصدرته في حق الدائرة الإستطيقية، معتبرة إياها دائرة وضيعة، بل إنها تحاكمهما من موقع عقلاني، فتراهما لا يمتلكان أدنى شكل من أشكال العقلنة. ولعل هذا هو سر تعارضهما مع الأخلاق الدينية وجوهره من جهة، وصراعهما مع الدائرتين العقلانيتين الاقتصادية والسياسية من جهة أخرى.

فما سر لاعقلانيتهما؟ ولماذا هما ضروريان على الرغم من لاعقلانيتهما؟ وما سبب تناقضهما مع الدائرتين الاقتصادية والسياسية بعد أن وقفنا على سبب تناقضهما وصراعهما مع الأخلاق الدينية؟

اعتبر فيبر الإستطيقا والجنس نشاطين لاعقلانيين وضد جميع الخصائص العقلانية في الحياة، لِما يحملانه من قيم تُعتبر بمنزلة علاج ضد هيمنة الفعل العقلاني- الغائي. وهو يعلل ذلك بالنسبة إلى الدائرة الجمالية - الإستطيقية - قائلًا: «إنها تزودنا بالخلاص أمام الضغوط وإكراهات الحياة اليومية، وبالضبط أمام الضغوط والإكراهات المتصاعدة للعقلنة النظرية والعملية داخل الحياة، مع ادعائها وظيفة الخلاص في الوقت نفسه»[47].

نفهم من هذا أن الدائرة الجمالية - الإستطيقية - هي بديل ضد جميع أشكال العقلنة والصرامة اللتين عرفتهما الحياة الاجتماعية. إنها أصبحت ملجأ للإنسان أمام القوة الاعتيادية للحياة اليومية والتي اتسمت بانعدام المعنى؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى الدائرة الجنسية، حيث إن فيبر يقول عن هذه الأخيرة: «عرفت الدائرة الجنسية تصاعدًا في إثبات الذات وفي الاحتفاء بالذات - بالمعنى السامي للكلمة. من هذا المنطلق، بدت الجنسانية وكأنها مسلك وبوابة للاعقلانية»[48] يشكلان مجال الاهتمام بالإنسان ودوائره أمام ضجر الممارسة الاقتصادية والممارسة السياسية واستلابهما؛ إنهما من أشكال الاحتفاء بالذات الإنسانية، خصوصًا بعد الاغتراب الذي بدأت تعيشه. ولذلك، فهما ضروريان على الرغم من لاعقلانيتهما؛ «فالتلذذ الجمالي والجنسي يؤديان وظيفة الخلاص داخل الحياة،

---

(47) Ibid., p. 342.

(48) Ibid., p. 345.

خصوصًا بعد استقالة الأخلاق الدينية. ويقومان بالتنفيس عن الإنسان وتخليصه من ضجر الحياة اليومية. إنها محاولة للهروب من الأثر التخديري الخطِر للعقلنة الاقتصادية والسياسية والفكرية التي حكم عليها بالفشل»[49]. لم تتأثر هذه الدوائر اللاعقلانية - في نظر فيبر - بعملية العقلنة وانعكاساتها السلبية على الإنسان، من إحباطات وغياب الخلاص في هذا العالم. صحيح أن لها عقلانيتها، إلا أنها عقلانية «لاعقلانية»، إذ برزت إلى الوجود وارتفعت إلى السطح الاجتماعي، معتمدة وظيفة الأخلاق الدينية السابقة، ألا وهي الخلاص، أي تخليص الإنسان من جحيم «آلة العقلنة»؛ فخلاصها مرتبط بالحياة الدنيوية. ولعل هذا هو سر العداء المطلق لأديان الخلاص تجاه الفن والجنس، اللذين سيكون لهما الدور الذي عجزت الأخلاق الدينية عن أن تقوم به؛ فبعدما وفرت الأخلاق الدينية في ما مضى شروط الخلاص للإنسان عبر الشغل ومن خلال العمل في الحياة الدنيا للتحقق من رضى الله، وبعد أن هيأت له مناخًا نفسيًا متناغمًا بين الذات والوجود، نجدها بفعل سيرورة عملية العقلنة واستقلالية كل مجال بخصائصه غير قادرة على تأطير هذه المجالات المنفلتة من بين أصابعها، وفاشلة في إقناع الإنسان المعاصر لتصاعد العلم.

هنا يأتي دور الدائرتين اللاعقلانيتين، الإستطيقية والجنسية، بجوابين مرتبطين بالخلاص الآني الدنيوي لهذا الإنسان؛ فخلاصهما دنيوي وليس أخرويًا أو دينيًا بتوفيرهما جميع شروط اللذة والتمتع أمام قسوة العقلنة الصورية وتبعاتها الروتينية.

تلح كوليو - تيلين على أن «على الرغم من الصبغة اللاعقلانية لهاتين الدائرتين من حيث انفلاتهما للحساب وإمكانية الترقب، فإنهما ساهمتا في عملية العقلنة، نظرًا إلى درجة استقلاليتهما وانحلالهما عن الدين الذي كانتا مرتبطتين به»[50]؛ إنهما تشكلان - على الرغم من لاعقلانيتهما - قيمًا مطلوبة، لِما توفرانه للإنسان من إمكانية الهروب من العالم إزاء رتابته القاسية وعقلانيته المفرطة؛

---

(49) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 79.

(50) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 153.

فهما بمنزلة عنصرَي التوازن بين الاندفاعات الداخلية للإنسان وإكراهات العالم الخارجي؛ إنهما تمتصان جميع التوترات التي يعيشها الإنسان الحديث، وتجددان في الآونة نفسها حيويته وإقباله على هذا العالم المفتقد المعنى بإشباع رغباته؛ تلك إذًا هي مساهمتهما اللاعقلانية في عملية العقلنة.

بهذا، فإن التوترات والصراعات بين دوائر القيم تزداد كلما اكتمل الوعي من جهة بالقوانين الداخلية لأي دائرة، بحيث تصبح لها استقلاليتها التامة، ومن جهة أخرى الشروط الخارجية المتمثلة في إكراهات العالم الخارجي وضغوطه؛ فالتوتر هو نتيجة علاقة جدلية بين الداخل والخارج.

خامسًا: استقلالية الدائرة المعرفية وصراعها

بلغ هذا التوتر ذروته مع استقلالية الدائرة المعرفية والثقافية؛ ففي البدء، كانت لديانة النبوة علاقة حميمية مع الفكر العقلاني، وذلك في حاجة الدين كمذهب إلى أساليب عقلانية للدفاع عن نفسه، ما جعل ديانة النبوة تتصف بكونها ديانة كتاب ومذهب، لتميزها بحرية فكرية عقلانية متعالية عن كل مراقبة كهنوتية[51].

لكن الاستقلالية ستخطو أولى خطواتها مع الدائرة المعرفية حينما ستأخذ طابعًا عقلانيًا، وستتوطد هذه الاستقلالية بمجرد امتلاكها نسقًا تأويليًا عقلانيًا خاصًا بها، ومتضمنًا رؤية للوجود، إذ «عملت بطابعها الاختباري على نزع الطابع السحري عن العالم، وتحويله إلى آليات سببية في مقابل الفرضيات الأخلاقية، التي ترى العالم نظامًا إلهيًا ذا معنى ودلالة متناسقة أخلاقيًا»[52]. إن لب التوتر إذًا هو اختلاف الرؤى والمنطلقات، فإذا كانت الأخلاق الدينية - ديانة النبوة - ترى العالم خاضعًا لمشيئة إله واحد يخطط ويدبر أمره، فإن هذا الكون نفسه سيعرف تناغمًا ووحدة نسقية ذات دلالة، مع فارق جوهري هو خضوع الرؤية الأولى لمنطق الإرادة الإلهية، في مقابل إيمان الثانية بالقوانين السببية.

---

(51) Weber, *From Max Weber*, p. 352.

(52) Ibid., p. 350.

ما فتئ الفكر والمعرفة خاضعين للمعرفة العلمية التي تحث على خضوع العالم لقوانين تيسر بفهمها الإحاطة بجميع ظواهر العالم، بل تمكِّن الإنسان من الإمساك بمظاهر الكون وتطويعه ورصده موضوعيًا. وفيبر حدد جوهر هذه المعرفة العلمية المتصاعدة، حيث يقول: «كل عمل علمي 'ناجز' ليس له معنى آخر سوى توليد أسئلة أخرى؛ إنه يطالب إذًا في أن يجري تجاوزه.... ذلك أن هدفنا جميعًا هو أن نرى أنفسنا متجاوزين. ولا يمكننا إنجاز عمل من دون الأمل في الوقت ذاته بأن يسير آخرون أشواطًا أبعد منا. ويستمر هذا التقدم كمبدأ حتى اللانهاية»[53]. وبهذا، ارتبط العمل العلمي بلا نهائية السؤال؛ فكل مرحلة تستدعي ولوج مرحلة جديدة من الاكتشافات، وطرح أسئلة جديدة، فليس ثمة مسلمات أو ثوابت قارة تؤطر هذا العمل بقدر ما يحكمه سؤال واحد موحد، وهو: «لماذا»، على حد تعبير الفيلسوف مارتن هايدغر. وبما أن هذا السؤال الإبيستيمولوجي المؤسِّس لجوهر العلم والمعرفة العلمية سؤال متناه، وبما أن قضايا الكون ومظاهره مرتع التحقق والإجابة غير متناهية، فإن ما يترتب عليه هو أن سيرورة التقدم العلمي تظل هي الأخرى لا نهائية.

تحول نزع الطابع السحري عن العالم، بعد أن كان يحيل في مرحلة الديانة النبوية إلى وحدة الإله ووحدة الكون ووحدة المعنى. ومع صعود هذه الدوائر الفكرية المعرفية، أصبح يعني أن هذا العالم نسق قابل للحسابات، تتجلى خصوصيته في القدرة على ضبطه، و«فقد عالم الارتباط بالمعتقدات الدينية صبغته الإلزامية والإكراهية المتمثلة في ذلك المعتقد المتواصل مع الأسباب المعقولة»[54]. وبهذا المعنى، لم يقم فك سحر العالم بتجريد العالم من القوة الخارقة غير القابلة للحساب، والتي تشكل عرقلة أمام الفكر العقلاني فحسب، بل «قام أيضا بتجريد (المعنى) الذي هو موضوع دائرة القيم الفكرية»[55]. هكذا، جُرّدت الدائرة الفكرية من المعنى، ما يقودنا ربما إلى المفهوم الهايدغري للاحتكار العلمي للفكر والمعرفة؛ إذ ابتلعت المعرفة العلمية - التقنية مكونات

---

(53) فيبر، **رجل العلم**، ص 18، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 138.

(54) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 355.

(55) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 80.

الفكر، مفرغة إياه من كل محتوى تأويلي، بل إنها اختزلته في منهجية استدلالية. وبما أن العلم لا يفكر، بحسب تعبير هايدغر، ولا ينتج القيم والمعاني، بحسب تعبير فيبر، فإن النتيجة هي هذه اللاعقلانية المضمرة التي يحويها بين أحشائه، وهو ما يظهر بوضوح من خلال السؤال التالي الذي يطرحه فيبر: «لماذا تكرس عملية العقلنة المتصاعدة تحت هيمنة العلم والتقنية العلمية قوة اللاعقلانية كل مرة عبر عملية التقدم ومن خلالها؟»[56].

إن النتيجة المترتبة عن هذه النظرة والرؤية الجديدة للعالم، انطلاقًا من استقلالية الدائرة المعرفية، هي تهميش المنظور الديني للكون، بل الأخطر من هذا دفع الدين وإزاحته من مستواه العقلاني إلى المستوى اللاعقلاني، لمنح العلم مشروعية للعلم باعتباره القادر وحده على فك رموز هذا الكون، خصوصًا بعد المتغيرات والتحولات العلمية، وذلك عن طريق التجائه إلى المناهج التجريبية والاختبارية. ستنصب دائرة القيم المعرفية نفسها عوض دائرة القيم الدينية «لتوضيح طريق الوجود الحق وتبيانه، طريق الجمال الحق، طريق الإله الحق... فهي دائرة تهتم بالقوة التي تجعل حياة الإنسان مطابقة للعقل بشكل كلي»[57].

إن من خصوصيات هذه الدائرة الفكرية والثقافية اتخاذها طابعًا فرديًا ذاتيًا؛ إذ أصبحت المعرفة بمنزلة قيمة فردية، وهذه نقطة التقائها مع الدائرة الجنسية والإستطيقية. إلا أن الاختلاف يظل كامنًا في أسلوب البحث عن الخلاص باعتماد الدائرة المعرفية على الخلاص الفكري العقلاني لا غير.

هكذا، أزيحت سلطة الإيمان الرمزية وعوضت بسلطة العقل. يقول هبرماس في هذا الصدد: «إن من نتائج الصورية هو أن مفاهيم مثل العدالة، المساواة، الرحمة فقدت جذورها الروحية؛ إنها ما زالت غايات وأهدافًا، لكن ليست هناك فرصة لجمعها داخل قيم، مع إضفاء صبغة كلية وموضوعية عليها»[58]. نعم، انفلتت هذه المفاهيم من إطارها وجذورها الروحية التي ضمنها لها العقل الموضوعي

(56) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 34.

(57) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 80.

(58) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 356.

ذو النفحة الدينية، وارتكنت إلى العقل الذاتي بفعل تعدد دوائر القيم، وما عاد هناك من ضمانات لجمع هذه المفاهيم في إطار وحدة كلية، إذ أدى تعدد الدوائر إلى فقدان القوة الرابطة بين هذه المفاهيم من جهة، والقضاء على وظيفة الاندماج الاجتماعي من جهة أخرى، الأمر الذي جعل هذه المفاهيم تفقد صبغتها المطلقة ودخولها عالم النسبي.

يستخلص فيبر من هذا كله أن بعد ارتباط الثقافة بالمعنى الداخلي الذاتي أكثر من ارتباطها بالجانب الموضوعي (الوجود والمجتمع)، ما عاد هناك معيار لإصدار حكم ما على ثقافة ما؛ ولعل هذا هو سبب بقاء غير محسوم بين مختلف دوائر القيم.

سادسًا: توجهات القيم وصراعها

بعد أن وقفنا على طبيعة الصراع والتناقض بين دوائر القيم، توصلنا إلى أن لكل دائرة قوانينها المحايثة، وأن لكل دائرة عقلانيتها الموضوعية الخاصة بها؛ إنها بمنزلة بناءات أكسيومية يقتضي الدخول في مجال دائرة قيم معينة التسليم بمعاييرها ومقاييسها المختلفة تمامًا عن معايير الدوائر الأخرى. لذلك، ينبغي ألّا يُحكَم على دائرة انطلاقًا من دائرة أخرى، فما هو عقلاني في الدائرة الفنية ربما يكون لاعقلانيًا داخل الدائرة السياسية. وهذا نتيجة الاختلاف البنيوي - الموضوعي الذي يشمل هذه الدوائر.

ما هي النتائج المترتبة عن هذه الصراعات والتوترات بين دوائر القيم؟

في موازاة ما عرفته دوائر القيم من صراع بنيوي وتوتر موضوعي بين مجالاتها، فإن توجهات القيم - وهي تلك الاعتقادات الذاتية الفردية - لم تسلم من هذا الصراع والتوتر؛ ذلك لأنها بدورها منبثقة بطريقة مباشرة من تلك الدوائر؛ إذ نكون بصدد قيم موضوعية أمام دوائر القيم، ونكون بصدد توجهات القيم أمام القيم الذاتية. في هذا السياق، يرى بروباكير أن ماكس فيبر وظف لغة غنية ومتنوعة للتعبير عن تصوره صراع توجهات القيم باستعماله مفهوم صراع الآلهة، حيث يقول: «إن تعدد الآلهة المطلقين هو الوحيد الموائم ميتافيزيقيًا لعالم القيم، حيث

إن هناك صراعًا قاتلًا بين هذه القيم»[59]؛ فعملية العقلنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية قامت بوضع حدود بين القيم المخلوقة من الأفراد، بل إن مع العقلنة أصبحت هذه القيم في اختلافها تؤدي دور مجزئ الجماعة ومقسّمها، وهي تشتت الجماعة أكثر مما تعمل على توحيدها؛ ذلك أن مع صعود المعرفة العلمية، بات وضع توجهات القيم غير ممكن، حيث إن موضوعية المعرفة العلمية تختلف جذريًا عن المعرفة الدينية، كما إن حقول العلم لا تمثل رؤية للعالم، وبالتالي ما عاد باستطاعة توجهات القيم أن تمثل جسرًا للعلم من أجل الوصول إلى المعنى.

نتجت من هذا مبادرة الأفراد إلى وضع توجهات - قيم من دون توجيه من العلم أو استناد إليه، أي من دون معيار موضوعي، وهذا سبب صراع توجهات القيم. لكن، ما هي العوائق التي تحول دون إيجاد حلول لاستمرارية هذا الصراع بشكل أبدي؟

يرى فيبر أن هذه العوائق تتمثل في العامل الذاتي لطبيعة هذه القيم، والتي لخصها بروباكير في ثلاثة عناصر:

- إن توجهات القيم ذاتية، أي إنها مؤسسة على اعتقادات باطنية ومواقف واستعدادات قيم عملية.

- إنها قيم لا تُفرض على الأفراد بصورة آلية، بل إن الأفراد يتولون وضعها وتنشيطها وتفعليها؛ فهُم يريدون العيش بالطريقة التي تروقهم، ويعطون معنى لحركاتهم وسلوكاتهم ووجودهم.

- إن هذه القيم المنبثقة عن الأفراد هي وحدها ما تعطيها الصلاحية كتصورات لطبيعة الحياة والعالم، وهي تتميز بصلاحية ذاتية وليست موضوعية، كما هي حال المعرفة العلمية[60].

هذه إذًا هي الشروط، في نظر فيبر، وكما جاءت على لسان بروباكير، لتحُول

---

(59) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 62.

(60) Ibid., p. 66.

دون الوصول إلى الحل العقلاني لصراع التوجهات - القيم هذا. وبما أنه صراع ذاتي، فمن الوارد تأويله صراعَ مصالح داخل الدوائر السياسية أو الاقتصادية، وبالتالي يستحيل حله عبر خطة أو نظرية علمية.

ازدادت حدة تشتت هذه القيم وتعددها بفعل تفتت الرؤية الدينية للعالم (وحدة المعنى)، حيث كانت هذه الأخيرة «توفر ظروف قبول الحقيقة بشكل جماعي»[61]، فأصبحنا أمام ثلاثة معان من الاستقلالية والتمايز بين هذه الدوائر المتناحرة: «الأول هو الاستقلالية السببية، حيث يتحدد سلوك الدائرة انطلاقًا من ارتباطها بقانونها الداخلي الخاص بها؛ الثاني هو الاستقلالية الإكسيولوجية، حيث السلوك محايث لقيمها الباطنية وأخلاقيتها؛ الثالث هو الاستقلالية المعيارية، حيث تضع الدائرة معاييرها وإلزاماتها الداخلية الخاصة بها»[62].

ثمة مثال للاستقلالية السببية نجده في أن الفعل الاقتصادي يتبع قانونه ومنطقه الداخلي بحيث لا يمكنه أن يرتكز على قيم وأخلاق معينة، كأن نربطه بمفهوم العفة لأن هذه الأخيرة ستؤدي به إلى الفشل لا محالة؛ إذ لا معنى للقيم داخل عالم الحساب، وداخل منطق السوق، ما عدا تلك القيم والأخلاق المترتبة عن منطق وقوانين الممارسة الاقتصادية ومنطق صراع المصالح. في هذه الحالة، لن تبرح هاته القيم والأخلاق المستوى التقني للكلمة، كما يتعذر إدخال مفهوم الصدق إلى عالم الممارسة السياسية، ذلك لأن هذا التداخل سيحكم على هذه الدائرة أيضا بالفشل الذريع.

إننا أمام معيارين: ما هو مرتبط بعالم الموضوعية، حيث تتحكم القوانين السببية، وما هو مرتبط بعالم الذاتية، حيث المعايير والقيم. بعبارة أخرى، إن التشخيص الفيبري للعقلنة يتمثل في صراع القيم من جهة، ومتطلبات نجاح الفعل الاقتصادي من جهة أخرى؛ إنه صراع بين الفعل العقلاني - الغائي المرتبط بعالم السياسة والاقتصاد والقانون، والفعل العقلاني - القيمي المرتبط بعالم القيم

---

(61) Grondin, «Rationalité,» p. 50.

(62) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 81.

العليا، وأخيرًا الفعل اللاعقلاني المرتبط بعالم اللذة الجمالية والجنسية. لذلك، ما عاد في الإمكان تأسيس أخلاق منبثقة من قيم معروفة اجتماعيًا ومُجمعًا عليها، ذلك أن هذه القيم تشتتت وتوزعت بحسب الدوائر والمجالات، الأمر الذي جعل هذه الأخلاق نفسها تتموقع وتنضوي في لواء المسائل الذاتية الخاصة.

هذا إذًا ما جعل فيبر يعبّر عن رؤية متشائمة بصدد هذا الصراع، وما أدى إليه من تحطيم لعناصر اللحمة والانسجام الاجتماعي مع تصدع للمعنى؛ إنه التشخيص الفيبري للمأزق الذي آل إليه إنسان المجتمع الغربي الحديث.

في ضوء هذه المتغيرات، ما هو مآل العقلنة كرؤية وممارسة؟

سابعًا: العقلنة كرؤية للعالم، فقدان المعنى

يقول فيبر: «كلما استحال توحيد هذه العناصر بفعل فظاظتها داخل هذا العالم، صار البحث عن الخلاص والحكمة ضعيفًا أمام تجذّر تعدد الآلهة بفعل الحرب، والتي ستؤدي لا محالة، تحت علامة القوى غير المشخصة، إلى العقل الذاتي، ذلك لأنها انسلخت عن محتواها الأسطوري»[63].

أصبحنا أمام رؤية جديدة عُرفت بتعدد الآلهة وتصارعهم، فما عاد هناك وحدة كما هي الحال في المجتمعات ما قبل الرأسمالية. ولعل السبب يرجع أساسًا إلى أن العلاقة مع المقدس والمتعالي أصبحت مسألة فردية، فلكل واحد منطقه الخاص به ورؤيته العقلانية[64].

وبات من المتعذَّر تأسيس إجماع حول القضايا داخل المجتمع؛ إذ إن هذه القضايا فقدت، بفعل هذا الصراع غير المحسوم، كل إمكانية لربط عناصر المجتمع وتوحيدها، والنتيجة الحتمية هي هذا التحول الجذري الذي سيقع، باستبدال العقل الكلي الشمولي الموضوعي بعقل جزئي ذاتي ونسبي، وما ترتب

---

(63) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 356.

(64) Jean-Marie Vincent, «Rationalité et conduite de la vie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 56.

عنه من لاعقلانية الصراع، بل لاعقلانية العالم الذي توجد في داخله دوائر القيم. وما يجري هو التشبث بهذا العقل الذاتي وبإطلاقيته، وذلك «بمقياس ما تؤدي عملية العقلنة إليه من تصعيد في حدة الصراع وهشاشته المؤسسة على فكرة ازدياد تخصص الأخلاق، بقدر ما تهرع كل دائرة قيم إلى ادعاء الصلاحية المطلقة»[65]؛ فهذه العقول الذاتية - توجهات القيم الفردية - المتنازعة حفاظًا على ذاتها داخل حرب، حيث منطلقات المنخرطين مبنية على اعتقادات نسبية من جهة، ولاعقلانية من جهة أخرى، مع غياب تام لجميع أشكال الأخوة والتعاون الإنساني، ولأنها غير أخوية، فإنها لا تستطيع أن تقدم أي معنى، مع تهديدها الكبير لكل انسجام ووحدة داخل المجتمع.

إن الحياة أضحت بلا قيمة، بل أصبحت بتعدد القيم تافهة جدًّا؛ ذلك أنها جعلت المجتمع عاجزًا عن إبداع أي قيمة جديدة، نظرًا إلى أن انعكاسات سيرورة عملية العقلنة أدت إلى تجفيف القدرة على الإبداع الأخلاقي داخل مجالات الممارسة الإنسانية. إننا نقف بإزاء عدمية جديدة، على منوال نيتشه، بما في ذلك أن التاريخ لم يسلم من فقدان المعنى، أي غياب كل قيمة أو دلالة موضوعية ترسم مسبقًا خطوط القوة فيه؛ فكما يقول فيبر: «إن إعطاء معنى في حالات الأشياء يعني أنها مهمة لا بد من إكمالها، مع القبول بعدم وجود أي معنى. وكما يقال عن الأصوات، يقال أيضًا عن قدر الشعب؛ وذلك كله قابل لتأويلات مختلفة تبعًا للأهداف المختلفة»[66]. بهذا يغيب المعنى، ويغدو التاريخ والعالم خاضعين لسيرورة عمياء لا غاية لها.

ما عاد في الإمكان إذًا العيش بقيم أخلاق الأخوة ومعاييرها؛ إذ حُكم على السلوك الأخوي بعقلانية صورية، سواء داخل البِنى الاقتصادية أو السياسية أو الإدارية. يقول فيبر: «داخل ثقافة تتسم بالتنظيم العقلاني كشكل للعمل اليومي، يصعب إيجاد مكان ملائم للأخوة إلا إذا كانت بين الطبقات، حيث هناك ارتياح اقتصادي؛ ففي ظل الشروط التقنية والاجتماعية للثقافة العقلانية، هناك محاكاة

(65) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 178.

(66) كوليو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، ص 63.

لحياة بوذا وعيسى وفرانسيس الأسيزي، وهي محاكاة محكوم عليها بالفشل لأسباب خارجية محضة....»[67]، خصوصًا أن هذه الأخيرة لا تؤمن بالعنف والعلاقات المجردة، كما لا تؤمن بالحساب المفرط داخل جميع المجالات، وهي عناصر أساسية داخل هذا العالم المعقلن.

هكذا، على الرغم من نجاح العقلنة في ضمان مراقبة الطبيعة، والسيطرة عليها والتقدم بالإنسان، فإنها غاصت بهذا الإنسان، على حد تعبير كروندان، في فراغ المعنى، ولم تنجح في سد الهوة التي تركها الدين والأخلاق، ويقدم فيبر هنا أمثلة عملية للعقلنة كرؤية فاقدة للمعنى من خلال دائرة العلم. هذه الدائرة التي تشكل مصدر قوة العقلنة الصورية، والتي كانت سببًا في اندحار القيم الأخلاقية والدينية، نجد أنها، أي دائرة العلم، لم تنفلت هي الأخرى من غياب المعنى. يقول فيبر: «في فترة تشكُّل العلوم الدقيقة، كان يُنتظر مزيد من العلم. تذكروا جملة سوامردام البليغة: 'إنني أجلب لكم ههنا في تشريح القمل برهان العناية الإلهية'، وستفهمون ما كانت عليه في ذلك العصر مهمة العمل العلمي بالذات، بالتأثير غير المباشر للبروتستانتية والطهرية. إن الله لخفي عن أنظارنا، وطرقه ليست طرقنا، وأفكاره ليست أفكارنا. لكنهم كانوا يأملون اكتشاف آثار نواياه في الطبيعة بواسطة العلوم الدقيقة التي كان لها أن تتيح التعرف فيزيائيًا على أعماله. كان العلم في تلك المرحلة يقودنا إلى الله»[68].

تغير هذا المنهج بعد ظهور الآلهة المتعددين، وانهارت تلك الرؤية التي كانت تتخذ من مغزى العلم ومعناه قائدًا إلى الوجود الحق والإله الحق. وهنا يتساءل فيبر عن المغزى والمعنى الجديدين للعلم في مرحلة تعدد الآلهة وتصارعهم؛ فبعد أن كان يخدم الافتراضات والأهداف الدينية في المرحلة الأولى من «فك سحر العالم»، نجد أن هذه الغاية ستتحول. وإذا رجعنا إلى العلوم الطبيعية والفيزيائية أو الفلك، نجد أن مهمتها وغاياتها مقتصرة على معرفة القوانين النهائية لسيرورة الوجود، بحيث أصبحت لمعرفة هذه القوانين قيمة في حد ذاتها، وهذا هو مضمون

---

(67) Weber, *From Max Weber*, p. 357.

(68) فيبر، **رجل العلم**، ص 24، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 142.

الدعوة الجديدة للعلم، أي الاقتصار على الجانب العلمي والتقني. وما عاد العلم يتحدث ويهتم، أو أنه «لا يستطيع إثبات أن العالم الذي يصفه يستحق الوجود وأنه يتمتع بمعنى، أو بأن العيش فيه ليس أمرًا عبثيًا»[69]. وما عادت هذه العلوم تطرح على نفسها هذا النوع من الأسئلة، ومن ثم ما عاد للعلم معنى، فهو لا يجيب عن السؤالين التاليين: ما الذي يتوجب علينا فعله؟ كيف يتوجب علينا العيش؟

تغيرت طبيعة العلاقة بين العمل العلمي، والافتراضات المسبقة التي هي نتاج بنية العلوم المختلفة؛ إذ إن هذه الافتراضات المسبقة منسجمة ومتطابقة مع غياب المعنى. يقول فيبر في هذا السياق: «إنه قدر هذا العصر الثقافي الذي ذاق شجرة المعرفة؛ إذ إننا لا نستطيع معرفة المعنى الذي يؤول إليه هذا العالم والذي نحن مجبرون على إنشائه وإنتاجه (أي المعنى)، إذ لا يمكن أن تكون تصورات العالم نتيجة تقدم المعرفة الاختبارية»[70]. يؤكد فيبر في هذا النص عدم قدرة المعرفة العلمية على إعطاء رؤية للعالم، خصوصًا أن الممارسة الاختبارية هي التي أصبحت تنتج الأفكار والتصورات، لكنها أفكار وتصورات بلا معنى، «فليس من المؤكد تمامًا أن تمتلك ظاهرة بحد ذاتها، خاضعة لقانون التقدم هذا، معنى ومغزى. إننا نقوم بعمل - كما يقال - ضمن منظور وأهداف عملية خالصة، أو بالمعنى الأعم للكلمة لأهداف تقنية، وبتعبير آخر بهدف توجيه النشاط العلمي للمنظور الذي تقدمه لنا التجربة العلمية»[71]؛ فالمعرفة العلمية غير قادرة على إعطاء معنى أو رؤية يسترشد بها الفاعل الاجتماعي. وربما يكون هناك أهداف داخل المعرفة العلمية، إلا أن هذه المعرفة تظل مرتبطة بطبيعة الحقل والمجال الذي تتحرك بداخله، إذ استُبدلت أهداف المعرفة والعمل العلمي المواكب لمقتضيات الأخلاق البروتستانتية، واستجلاء آثار عظمة الصنعة والإبداع الإلهي من خلال نموذج «سوامردام» في تشريح القمل، بأهداف تقنية محضة، أو كما عبّر عنها فيبر بأهداف تخص التجربة العلمية. ومن ثم، «ما عاد العلم يعني سوى مظهر جزئي من مظاهر الواقع، إذ ليس في إمكانه إقصاء المظاهر الأخرى، كالاقتصاد

(69) فيبر، **رجل العلم**، ص 26، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 143.

(70) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 128.

(71) فيبر، **رجل العلم**، ص 18، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 138.

والأخلاق والسياسة، ولا تعويضها»[72]، ليخلص فيبر إلى عدم كفاية وجهة نظر العالم، إذ توجد بجانبها وجهة نظر رجل الدولة والاقتصاد والفنان. لقد ضاع العقل الموضوعي الذي كان يعطي العلم ووجهة نظر العالم صبغتهما الشمولية، فما عاد العلم سوى نظرة لا تختلف عن نظرة الفن باستقوائه وهيمنته من الناحية المادية.

هكذا، رفض فيبر ادعاء المعرفة العلمية قدرتها على تعويض القيم السامية المتلاشية التي وجهت النشاط العلمي ذاته؛ فليس هناك تحليل علمي موضوعي لقضايا الحياة، واستبدل مفهوم الاحتكام إلى الواقع بمفهوم العلاقة بالقيمة، فالموضوعية لا تعني الارتكاز على الوقائع كمادة خام، بقدر ما تعني ربط تلك الوقائع بقيم وتصورات، «فالوقائع الاختبارية هي ثقافة في أعيننا من حيث إننا نربطها بأفكار قيمية»[73]، ونظرتنا إلى وقائع الحياة ليست في نهاية المطاف سوى رؤيتنا القيمية والثقافية، إذ إننا لا نؤطر الأشياء من فراغ كما هي الحال بالنسبة إلى حقل العلوم الطبيعية. وهكذا أراد فيبر ملء تلك الهوة التي تركها غياب المعنى لعجز المعرفة العلمية عن توليد القيم.

هذه الملاحظة عينها يطبّقها فيبر بصدد غياب المعنى داخل الحقل الطبي، حيث الافتراض المسبق أن واجب الطبيب هو المحافظة على الحياة، والتقليل بقدر الإمكان من الألم. لكن الطب كفّ عن التساؤل عن «ما إذا كانت الحياة تستحق أن تعاش؟». كما أن العلوم التاريخية لم تسلم من غياب المعنى، إذ أمست مهمتها جعْلنا نفهم الظواهر السياسية والاجتماعية والأدبية والفنية للحضارة انطلاقًا من ظروف تكوينها، لكنها لا تأبه لسؤال «هل كانت هذه الظواهر تستحق الوجود؟».

بغياب الافتراض الأساسي بشأن غايات هذه الأشياء، فإن مهمتها لن تبرح مجال الجانب العلمي التقني، الأداتي المحض، وهو انشغال يقوم أساسًا على نسيان حقيقة الوجود وغايته ومكانة هذه الدوائر المتصارعة في داخله.

---

(72) Weber, *Essais sur la théorie*, p. 34.

(73) Ibid., p. 154.

تفقد العقلنة معناها مع نسيان هذه الدوائر (الاقتصادية - السياسية - العلمية - الفنية...) مهماتها داخل هذا الوجود، والغايات التي وُضعت من أجلها؛ إذ بغياب هذه المهمات يبرز الصراع الذي سمّاه فيبر، بطريقة مجازية، تعدد الآلهة وتصارعهم. وهذه هي الخاصية المركزية أو الوجه الجديد لعملية العقلنة[74]، والصورة التي تشكل إفرازًا أو نتيجة حتمية لسيرورة عملية العقلنة، إنها ليست العقلنة بقدر ما هي نتائجها وآثارها.

حدث إذًا شرخ وتمزق باستغناء العقلنة عن الحوافز الأصلية المحركة لها، والمتمثلة في العقلنة الدينية، وأمست تسير ذاتها بذاتها، ما ترتب عنه، في نظر فيبر، «أن أصبح تقدُّم عملية العقلنة بدوائرها المتمايزة يحمل معه صعود اللاعقلنة»[75].

كيف يمكن أن تتضمن عملية العقلنة هذه، صعود اللاعقلنة؟

كان فيبر يدرك أتم الإدراك أن العقلانية في صعودها، ومع ازدياد حجم خضوع جميع أبعاد الحياة للعقلنة الغائية الخالصة لها، ستؤدي لا محالة إلى اللاعقلانية؛ إذ إنه كان على علم بعجز العقلنة المحايثة في تعيينها الموضوعي الوظيفي للممارسات الاجتماعية تحت ازدواجية مظهر الرعب الآلي للشروط التقنية - الاقتصادية والبيروقراطية الصاعدة سياسيًا، ولعل هذا ما جعل بحوثه وتحليلاته تكتسي صبغة تشاؤمية[76]. ويمكن اختزال رؤية العالم الحديثة - من منظورٍ فيبري - في ثلاث نقاط أساسية:

- هناك مماثلة بين المرحلة الحديثة والمرحلة السحرية، حيث يغيب العقل وتحضر الخصوصية داخل تعددية مفرطة، وهي مختلفة كل الاختلاف عن المرحلة العقلانية الدينية. لذلك، فإن خاصية الحديث، كما هي حال المرحلة البدائية، تتميز بتعدد الآلهة والشياطين[77].

---

(74) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 178.

(75) Johannes Weiss, «On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber Alleged Fatalism,» in: Scott Lash & Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London; Boston: Allen and Unwin, 1987), p. 157.

(76) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 179.

(77) Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, International Library of Sociology (London: Routledge, 1990), p. 141.

- إنها مرحلة تتسم بالمرجعية الذاتية، حيث يحل العقل الذاتي مكان العقل الموضوعي. ونظرًا إلى تعدد دوائر القيم (السياسية والاقتصادية والفنية والدينية والفكرية...)، فإن هناك وعيًا ذاتيًا ومرجعية خاصة بكل دائرة، كما أن هذا التوتر بين هذه الدوائر المختلفة يأخذ مستويات، أهمها الصراع بين العقلنة الجوهرية والعقلنة الغائية الأداتية. ونظرًا إلى أن افتقار المعرفة العلمية التكنولوجية المهيمنة إلى القدرة على إنتاج رؤية العالم، أي إنتاج المعنى، بحسب تعبير فيبر، أو قدرتها على التفكير، بحسب هايدغر، فإن ما يترتب عن ذلك هو أن اختيارات الإنسان الحديث وتوجهاته ورؤيته للعالم لن تكون عقلانية، وليس في استطاعتها أن تكون كذلك، كما أن الفرد لا يستطيع الإفلات من وضع معيار لاعقلاني لاختياراته وتصوراته بصدد الدلالة الحقيقية لمفهوم العقلنة؛ فما معنى أن يعيش الإنسان في عالم معقلن، حيث السؤالان الأساسيان - المفهوم - الذي يقودنا إلى حياة عقلانية هما: «كيف يمكن الإنسان أن يحيا حياة عقلانية إذا كان ينبغي اختيار مفهوم العقلنة بطريقة حرة واعتباطية؟ ألا يعني هذا لاعقلانية العقلنة أو الحداثة اللاعقلانية»[78]. لكأن فيبر يمارس من خلال هذا التشخيص نوعًا من سوسيولوجيا رؤية العالم، المتمثلة في تحليل دوائر القيم المتوترة، خصوصًا بعد إقصاء الديانات العالمية الكبرى؛ يقول في هذا السياق: «فشلت ديانات الخلاص في الوصول إلى تحقيق نمط عقلانية متناسقة»[79]، وفي هذه الحالة، فإن صراع القيم هو التجسيد المثالي لعملية تكوين القيم وتدميرها؛ إنها البنية المتناقضة للوجود الإنساني. يقول تيرنر في هذا الصدد: «غيرتْ هذه التحولات الجذرية من طبيعة النزعة الإنسانية، وأُجبر الفرد على أن يجري اختياراته بين قيم جزئية، غير ثابتة، وكانت النتيجة أزمة وجودية في معنى الحياة، وحيث إنه لم يعد للقيم سلطة أو أي قاعدة علمية، فإن الاختيار ظل تعسفيًا ولاعقلانيًا»[80]، فلا يمكن حسم التوترات بين دوائر القيم بطريقة الاختيار العقلاني، لأن حيز أي قرار فردي

---

(78) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 87.

(79) Weber, *From Max Weber*, p. 281.

(80) براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، أبو بكر أحمد باقادر (ترجمة) (بيروت: دار القلم، 1987)، ص 217.

يظل ضيقًا ومحدودًا، وتبقى الكلمة لاعتباطية الاختيار. وإذا كان صراع دوائر القيم غير محسوم، فإن هذا يجعل التصورات والرؤى المتضاربة هي الأخرى غير محسومة؛ فإذا كان طموح العقلنة الجوهرية هو تأسيس مجتمع مثالي، فإن هذا المقصد لا أهمية له بالنسبة إلى وجهة النظر العلمية، من ثم ليس هناك إمكانية معيار عقلاني لحسم صراع رؤى العالم في ما يتعلق بطبيعة المجتمع العقلاني، ولعل هذا ما دفع فيبر إلى تأكيد محدودية عقلنة الفعل الفردي من جهة ومحدودية عقلنة النظام الاجتماعي من جهة أخرى.

ثامنًا: العقلنة كممارسة، فقدان الحرية

يقول غولدمان: «صحيح أن العقلنة الغربية نتاج غير متوقع ولا مقصود للنظام والضبط الذاتي للطهرية، حيث إنها زودتنا بروح عملت على تقوية الفرد تجاه عقلنة العالم أمام واجبه المقدس، لكن بقدر ما وعدت هذه العقلنة بالتحكم في العالم، تراجعت لكي تتحكم في الذات التي عملت على إنشائها وتشكيلها. كل هذا بفعل ضغوط الحاجات المادية والنظام الاجتماعي، عاملة على إضعاف جميع الشروط القبلية الأصلية وإقصائها، وهي الشروط التي عملت على التجديد وتقوية الذات وسمحت بهما»[81]. كان من بين نتائج عملية العقلنة خاصيتان أساسيتان شكلتا ضربة قاضية للذات متمثلة في نزع الطابع السحري عن العالم من ناحية المستوى الثقافي، وهيمنة العقلنة الأداتية من ناحية المستوى المؤسساتي؛ «فامتداد العقلنة الأداتية نتيجة ضرورية لصراع مختلف أنساق قيم الحداثة»[82]، وذلك بادعائها الإطلاقية. فإذا كان السلوك المنهجي المشبع بالأخلاق يستبطن نوعًا من الحرية والإرادة اللامتناهية، على حد تعبير تعاليم البروتستانتية المسيحية، فإننا مع اندحار القيم الأخلاقية أصبحنا، على عكس ذلك، أي أمام ما سمّاه فيبر القفص الفولادي الذي يعني في

---

(81) Harvey S. Goldman, «Weber's Ascetic Practices of the Self,» in: Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 166.

(82) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 185.

نهاية المطاف فقدان الحرية التامة التي عبّر عنها رواد المدرسة النقدية - بأفول الفرد - خصوصًا بعد اختزال العقلنة داخل بُعد تكنولوجي محض، فما عاد هناك روح لهذه العقلنة، حيث أدت الهيمنة البيروقراطية إلى اختزال الذات الإنسانية وتفكيها؛ هذه الآلة الكاسحة العنيفة التي قلبت الموازين، جاعلة الإنسان أداة، ومتخذة الغاية صفة، إذ أصبحت الهدف النهائي، وعليها تدور ممارسات الإنسان جميعها؛ إنه نوع من قلب الأدوار وتشييء الإنسان، ما جعل كوليو - تيلين تشبّه التشخيص الفيبري للعقلنة بأطروحة التشييء الماركسية نفسها، انطلاقًا من تعاطيها الظاهرة الاقتصادية، حيث تقسيم العمل وضغط السوق وسلطتها بمنزلة أسباب تحجّر النشاط الاجتماعي وتحوّله إلى قوة عينية تسيطر على الإنسان وتخرج عن كل رقابة، بل إن الأفراد لا يعرفون من أين تأتي وإلى أين تذهب، مع العلم أنهم هم صانعو تلك القوة[83]. الشيء نفسه بالنسبة إلى فيبر، غير أن الأخير سيوظف هذا الاغتراب داخل تعدد مختلف دوائر القيم. ولواقعية كل مجال واستقلاليته، يصبح هناك منطق خاص يستعصي على الإمساك به أو محاولة ربطه بباقي المجالات. وتذوب الذات داخل هذا التعدد المتنافر، إنها تصبح خادمة لا مخدومة؛ فهي محكومة بالتخلي والتنصل من القيم الخاصة لكل دائرة، خصوصًا إذا أرادت الانتقال من دائرة إلى أخرى. بهذا المعنى، تنشئ الدوائر الفرد، وليس الفرد هو من ينشئ الدوائر، إذ وضعت العقلنة الأداتية حدودًا تمثلت في التقنيات الجديدة للمراقبة وتسيير الذات، وذلك بإضعاف الأشكال الثقافية المنتجة لشروط الإبداع الذاتي، ما جعل غولدمان يخلص إلى أن تجريد الذات من قوتها بفعل عملية العقلنة المتزايدة أضعف قدرات الغرب على مجابهة إشكالاته السياسية وصراعاته الاجتماعية، «فلم يحدث من قبل أن افتقدت حضارة مثل حضارتنا هذه مبدأً مركزيًا باعتبار أن أيًا من الأديان الكبرى لا يمارس أي تأثير حاسم في هذه الثقافة العلمانية التي يكون الفصل فيها بين الكنيسة والدولة مبدأً جوهريًا»[84]؛ إذ يرى تورين أنه إذا تمكنت الحياة الخاصة

(83) كوليو - تيلين، **ماكس ڤيبر والتاريخ**، ص 42.

(84) ألان تورين، **نقد الحداثة**، أنور مغيث (ترجمة)، المشروع القومي للترجمة 38 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 139.

من الحصول على استقلاليتها التي خولتها لها الإصلاحات الدينية البروتستانتية، فسيتم الإجهاز على هذا المكسب، وذلك بتفكيك الذات، حيث عوضت سلطة الإكليروس بسلطة التحليل النفسي بعدما أقصتها الإصلاحات، فظل الأول يرصد الاعتراف بالخطيئة، في حين ظل الثاني يرصد التناقضات النفسية والأعراض الفصامية التي أوجدها المجتمع الحسابي البيروقراطي، ويظهر ذلك من خلال تجميد أفعال الأشخاص وسلوكاتهم بانحصار مهماتهم المختلفة في عملية تنفيذ الأوامر التي تملى عليهم داخل الدائرة التراتبية البيروقراطية. وهنا يستعمل فيبر صورة آلة تخدم بطريقة عقلانية، وهي آلة بلا حياة أو عقل، ما يبرر إجبارها الناس على خدمتها، محددة لحياتهم العملية اليومية ومهيمنة عليهم؛ فكما هي الحال بالنسبة إلى المصنع، حيث العقل مجمد، كذلك حالة الآلة الحية التي يمثلها التنظيم البيروقراطي مع عمله المتخصص[85]. تصبح الآلة البيروقراطية مستقلة عن عملها، فتشكل نسقًا خاصًا بها، مسببة تمزقًا خطِرًا بين عقلنة النسق الاجتماعي والعقلنة الغائية، فنُزعت بذلك الصبغة الإنسانية عن المجتمع. صحيح أن ماركس اهتم بمآل الإنسان في المجتمع الرأسمالي، لكن هذا الاهتمام سرعان ما جرى تجاوزه بفعل الاهتمام المركزي بمشكلات الإدماج النسقي داخل النظام الرأسمالي، والمتمثل أساسًا في أنماط الإنتاج، حيث وقف ماركس على ظاهرة تراكم رأس المال كآلية جديدة، في حين ظل فيبر يهتم بمآل الإنسان داخل هذا النمط الاقتصادي العقلاني، مركزًا بالدرجة الأولى على الذهنية والروح اللتين شكلتا الخصائص الأولى للرأسمالية، ما جعله مهتمًا بمآل الذات واندماج هذه الروح اجتماعيًا أمام التحولات المهولة التي عرفتها الرأسمالية المتأخرة؛ من ثم كان التشخيص الفيبري لمآل ومأساة الإنسان أمام العقلنة البيروقراطية أشمل من التشخيص الماركسي.

هكذا، دب التمزق في جوهر الحداثة بين مبدأ العقلنة ومبدأ تحقيق الذات الذي أصيب بالنكسة والتراجع المهول؛ إذ انطفأت الرؤية المتفائلة التي تولدت مع الأنوار، ورأى فيبر الظلام داخل القفص الفولاذي، بما آلت إليه الأنساق

---

(85) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 338.

الفرعية للفعل العقلاني من جمود[86]، بل إن فيبر «أصبح يرى التاريخ سيرورة إكراهية تُقصي السيرورة الاجتماعية وأحكامها القيمية، مع إخضاع حرية الممارسة الإنسانية العقلانية لقوانين موضوعية، ما جعله يقر بلا تراجعية هذه السيرورة»[87]، لكأننا أمام نوع جديد من القدرية، تحكم الذات الإنسانية وتسيرها على شاكلة الاقتصاد الماركسي، مذوِّبة الذات في العقل، والحرية في الضرورة، وأخيرًا المجتمع في الدولة، وهي مستقاة من الواقع وليست من نسج الخيال.

أمام هذا الوضع المأساوي للذات، ما هي الحلول التي يقترحها فيبر؟

يرى غولدمان أن اقتناع فيبر بالدلالة التاريخية للدور الذي أداه مفهوم الواجب الطهري، كامتثال للنداء الداخلي - لكونه أهّل الغرب لما هو عليه من تميز وتفرد - يدعو وجوبًا إلى التساؤل عمّا إذا كان من الممكن «بعث هذا المفهوم من جديد لإنعاش الذات الغربية وإنقاذها، وذلك بتقويتها وإكمال مهماتها الثقافية داخل المجتمع الألماني»[88]. على هذا الأساس، يقترح فيبر مسلكَين لاسترجاع حيوية الذات الغربية واستقلاليتها ولضمان حضور المعنى من جديد: **الأول** بعث مفهوم الواجب الطهري، بمعنى المسؤولية والنزاهة لتقوية الذات من أجل مقاومة هيمنة العلم والتقنية وغياب المعنى، و**الثاني** بعث فردانية ميتافيزيقية جديدة، تقبل بتعدد آلهة العالم الحديث، شريطة التحكم في هذا التعدد، وهو اقتراح يؤشر على بعث سلطة فردانية كاريزمية تقوم بإخضاع الجهاز السياسي البيروقراطي الراعب لسلطتها؛ إذ نلحظ أن أمام جدلية الهيمنة التي شكلت بفعل العلاقة الدقيقة بين البيروقراطية السياسية والعلم التقني، والتي عُبِّر عنها كنظام عقلاني أداتي، يقترح علينا فيبر ما سمّاه ديفيد أوين جدلية المقاومة المتمثلة في العلاقة بين العلم كمسؤولية - والتي جرى التعبير عنها بمفهوم الواجب في المسلك الأول - والسياسة ككاريزما في المسلك الثاني.

في المسلك الأول، يرى فيبر أن من الواجب التمييز بين روح العلم كدعوة

(86) Ibid., p. 366.

(87) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 115.

(88) Goldman, «Weber's Ascetic Practices,» p. 161.

والعلم كتقنية؛ فإذا كانت روح المعرفة التقنية هي مساءلة الواقع عبر المعرفة الأداتية وعبر تحديد القوانين السببية، فإنها «تختزل الفرد كأداة على مستوى النظرية، في الوقت الذي تختزله السياسة البيروقراطية كأداة على مستوى الممارسة»[89]؛ فهو يعتبر روح العلم دعوة وواجبًا، كما يظهر ذلك من خلال منظوره للفرد كغاية الغايات. صحيح أن الفرد محكوم بمصالح مادية ومعنوية، لكنه يتميز بالحرية. ومن ثم، كان واجب العلم محاولة فهم الفعل الإنساني وتأويله حتى يستطيع مساعدته وإعطاء سلوكاته معنى واعتبارًا، مع كيفية توجيهها توجيهًا صحيحًا؛ فمستقبل العلم رهين ذلك. يقول فيبر في هذا الصدد: «إذا كنا - نحن العلماء - على مستوى هذه المهمة (وهذا ما يجب افتراضه مسبقًا هنا)، نستطيع آنئذ إجبار الفرد على التنبه للمعنى الأخير لأفعاله الخاصة، أو على الأقل مساعدته على ذلك. يبدو لي أن النتيجة ليست عديمة القيمة، حتى في ما يخص الحياة الشخصية، فعندما يبلغ أستاذ ما هذه النتيجة، فإنني أميل حينئذ إلى القول إنه يخدم القوى 'الأخلاقية'، أي واجب توليد الوضوح وحس المسؤولية في نفوس الآخرين»[90]. نلاحظ هنا كيف يقترح المهمات الجديدة ويطرحها على العلم من حيث مساهمته في توضيح الطريق وإنارتها للآخرين؛ فالأساسي هو إيجاد معنى أو قيمة دلالية يستطيع الفرد أن يوظفها داخل دائرة الحياة الخاصة، ومع أن العلم لا يقول ما ينبغي فعله، إلا أنه يخبرنا عن مدى استطاعتنا فعله، وذلك بتحديد شروط الفعل المصاحب للمعنى، سواء داخل المستوى الفردي (توجهات القيم) أو المستوى المؤسساتي (دوائر القيم).

سيتقمص العلم مفهوم الدعوة الطهرية في ترشيد الحياة، كما هي حال الدعوة الطهرية التي رفضت التحليق فوق العالم، بل قبلته وعملت على توجيهه وتغييره؛ إذ يصبح الفرد إذ ذاك مطالَبًا بإقحام ذاته وتحمّل مسؤوليته كفرد أمام تعدد دوائر القيم.

---

(89) David Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason* (London and New York: Routledge, 1994), p. 133.

(90) فيبر، **رجل العلم**، ص 37، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 152.

تصبح مهمة العلم وواجبه، كدعوة، مجابهة العلم التقني الكاسح ومقاومته عبر التركيز على النزاهة والاستقامة داخل منطق التخصص. يقول فيبر في هذا السياق: «إن العلم في أيامنا هذه هو 'دعوة' مبنية على 'الاختصاص' في خدمة نشوء الوعي بذاتنا ومعرفة العلاقات الموضوعية، لكنها ليست نعمة نزلت على صاحب رؤيا أو نبي بهدف منح خلاص النفس أو تجليات، وكذلك ليست جزءًا مكملًا لتأمُّل الحكماء والفلاسفة الذين يتساءلون عن 'معنى' العالم. هذه هي المعطيات التي لا مفر منها لِوضعنا التاريخي الذي لا مفر لنا منه إذا ما بقينا مخلصين لأنفسنا»[91]. تنحصر مهمة العلم إذًا في النزاهة التي تحكم نشاطاتها؛ فهو مطالَب بمساعدة الأفراد على الالتزام والتعهد ببعض القيم، وكذلك بإعطائهم وتزويدهم بمعان لأفعالهم وسلوكاتهم. وقد عبّر أوين عن هذه المهمة بشكل مركز بقوله: «العلم هو أستاذ يستعرض طريقة الاندماج الفكري عبر تحديد الشروط الصورية لفعل يحمل مغزى داخل مختلف دوائر الحياة، كما أنه يقوم بالتفسير السببي لتداخل الوقائع، وأخيرًا يقوم بمهمة الفهم التأويلي عبر التوضيحات الذاتية للفعل»[92]. لذلك، يلتقي فيبر وهايدغر في تقويمهما العلم كتقنية، لتظل نقطة الاختلاف بينهما في دفاع فيبر عن روح العلم كدعوة، وهو ما جعله ضمنيًا يدافع عن العقلانية[93].

أما في المسلك الثاني من جدلية المقاومة المتمثلة في السياسة عبر شكلها الكاريزمي، فنلاحظ أن البيروقراطية السياسية لا تحتوي على قيم بقدر ما تعبّر عن عقلنة أداتية، إذ يصبح الفعل السياسي مجرد وسيلة، وهو أخطر ما في الأمر لأنه غير متلائم مع استقلالية الذات، ما جعل فيبر يدقق في قوة الكاريزما ومدى قدرتها على تطويع الجهاز البيروقراطي لخدمة القيم العليا؛ «ذلك أن سياسة الكاريزما هي اختزال اعتبار الوسائل وتقليصه؛ إنها تقاوم انتشار السلوك العقلاني وهيمنته على الحياة الاجتماعية»[94]؛ إذ إن الكاريزمية تعطي رجل السياسة إمكانية الاختيار

(91) فيبر، **رجل العلم**، ص 37، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 152.

(92) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 137.

(93) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 178.

(94) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 132.

والقرار، مع اتّباعه والإخلاص له من دون قيد أو شرط. يقول فيبر في هذا السياق: «تُعرف الكاريزما انطلاقًا من تحديد داخلي وإكراه داخلي؛ فحامل الكاريزما يتحكم في مهمته، ذلك أن خصوصيتها تفترض اتّباعه وطاعته»[95].

كيف يلتقي إذًا العلم والسياسة في الدفع باتجاه استقلالية الأفراد وإمكانية استقلاليتهم وتحررهم من ضغوط سيرورة عملية العقلنة الأداتية؟ يجيب أوين: «في الوقت الذي تُشَرِّع فيه الكاريزما السياسية شروط القيم، فإن الكاريزمية العلمية تُشَرِّع هي الأخرى شروط الفعل المصاحب للمعنى والحامل للدلالة، وقوة التشريع هذه مرتبطة بنشوء الجماعة التي تقبل بهذا الحكم وتحافظ عليه»[96]؛ ففي الوقت الذي يقوم السياسي الكاريزمي بإبداع القيم، يقدم العلم هو الآخر كيفية تطبيق تلك القيم، فكلاهما يتقاسم الأدوار؛ إذ تقتضي النزاهة العلمية كوسيلة حماية أخلاق المسؤولية السياسية، في حين أن الكاريزمية السياسية تتيح بدورها إمكانية النزاهة الأخلاقية العلمية: إنهما العالم والسياسي، شرطان لتشكيل الاستقلالية الفردية. يقول أوين في هذا السياق: «إن إمكانية الاستقلالية في الدائرة العلمية رهينة ومشروطة بإمكانية الاستقلالية داخل الدائرة السياسية، والعكس صحيح، نظرًا إلى حاجتهما كليهما الشخصية، فلا يتصور بعضهما كغايات فحسب، بل كوسائل وغايات أيضًا»[97].

هكذا يقترح فيبر صيغة للمقاومة ضمانًا لاستقلالية الفرد داخل النظام العقلاني الأداتي - عبر العلاقة بين العلم كنزاهة وواجب على الطريقة الطهرية، والسياسة كأخلاق مسؤولية بالمعنى الكاريزمي - فهي تلغي كل الحدود العقلانية والتراتبات البيروقراطية، وتكسر الرتابة والضجر باستنادها إلى روح العلم؛ فالسياسة والعلم عنصران يتطلبان قوة داخلية تمنح الذات وسائل التحكم في مجرى الحوادث وإمكانية الاستقلالية. فإذا كان قد سبق للطهري أن تجاوز التقليد بسبب تلك القوة الذاتية، فإن الذات الغربية الحديثة تحتاج إلى مراقبة العقلنة، بل

---

(95) Max Weber, «The Sociology of Charismatic Authority,» in: *From Max Weber*, p. 246.

(96) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 135.

(97) Ibid., p. 139.

إلى استعمالها وتوظيفها أيضًا لا إلى تجاوزها. إنه قدر الحداثة والعقلنة الغربيتين، فلا يمكن الإنسان الغربي مجاوزة هذه العقلنة لأنه في أشد الحاجة إليها؛ إذ إنه لا يستغنى عنها مثلًا داخل دائرة الإنتاج الاقتصادي، لا لأن العائق في القضاء عليها هو الحفاظ على الوضع الاقتصادي ومصالح الفئات المتحكمة، وإنما لأن مجاوزتها تُرفض لكونها تلائم المسلّمات الجوهرية القوية لسيرورة العقلنة المادية، ولكون هذه المسلّمات تحتوي على خيرات ومزايا للناس[98]. بهذا تعسر مجاوزة العقلنة والتخلي عنها، خصوصًا أنها أصبحت قدرًا وجزءًا من مكونات الحياة الحديثة. وإذا أخذنا العقلنة السياسية كمثال، نجد أن «في الوقت الذي تقاوم فيه السياسة انتشار النظام العقلاني - البيروقراطي وهيمنته، فإنها لا تستطيع الاستغناء عنه كضرورة للديمقراطية الجماهيرية، وذلك هو قدر الحداثة!»[99]؛ فلا ينبغي إنكار علاقة البيروقراطية بالديمقراطية، كما أنه لا يجوز التخلي والاستغناء عن عقلنة علمية تكنولوجية قوية لإنتاج الخيرات وتوزيعها، الأمر نفسه إذا أخذنا عقلانية العلم. يقول أوين في هذا الإطار: «من هنا يبدو المسار المأساوي للعلم؛ ففي الوقت الذي نجد الفهم التأويلي، حيث يتعامل العلم مع الفرد كغاية، نجد التفسير السببي الذي يموقع الفرد كوسيلة. بعبارة أخرى، في الوقت الذي نجد فيه العلم يساعد الأفراد على ربح الوضوح بصدد معنى أفعالهم داخل الحياة، فإنه يزيل أيضًا وهْم قوّتهم كأفراد»[100]. هنا يكمن التناقض الذي تخفيه هذه العقلنة وهذا القدر بين المعنى والقوة، بين الاستقلالية والخضوع، ما يجعل الحلول الفيبرية المقترحة تحمل أيضًا في طياتها نوعًا من التناقض عبّر عنه مومسن (Mommsen) بالمعادلة التالية: «إمكانية كبرى من الحرية مع إمكانية كبرى من الهيمنة»[101]، وهي معادلة تخفي إيمان فيبر العميق بصعوبة مجاوزة العقلنة إلا بالعقلنة، وهي النتيجة عينها التي أكدها فايس، أي أن الدعوات والمطالب التي ترفع ضد تحطيم الطبيعة واستغلالها، أو المرتبطة باستعباد الإنسان، أو ما سمّاه فيبر القفص الفولاذي، ليس في إمكانها

---

(98) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 161.

(99) Owen, *Maturity and Modernity*, p. 138.

(100) Ibid., p. 137.

(101) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 373.

التحقق إلا «داخل العقلنة ذاتها، أي عبر علم دقيق وعميق، وداخل ترابطات سببية معقدة، وتحديدات تكنولوجية فعالة، وليس انطلاقًا من أداة وجهاز تنظيمي»[102]، فالرهان هو البحث عن روح نموذجية جديدة للذات، لاستدراك قوة الغرب الذاتية وإعادة تأسيسها، خصوصًا أن هناك مفارقة متمثلة في إضعاف هذه القوة الذاتية بفعل إبداعاتها وصنائعها، بما في ذلك المؤسسات التي عملت الذات الطهرية على تكوينها. وإعادة التأسيس هذه ملتحمة التحامًا قويًا بإحياء مفهوم الدعوة/ الواجب؛ فإذا كان نيتشه قد «هجم على الثقافة الغربية من الزاوية الدينية الزهدية، لكونها تمثل أحد مظاهر الضعف»، فإن فيبر يرى «أن مفهوم الدعوة الزهدي يعطي المشروعية للذات عبر التضحية بخصائصها الطبيعية، وبناء ذات سامية جديدة من حيث ارتباطها بقيم عالية تجعل الأشخاص قادرين على وضع معان لغاياتهم وقيمهم الشخصية، داخل عالم أفرغ معناه بفعل عملية العقلنة»[103]. يبحث فيبر إذًا عن شروط ذاتية قوية؛ فالشخص يجب أن يشكل وحدة نسقية لا مجرد تركيبة لبعض الخصائص الجزئية المتناثرة التي يحتاج إليها في أثناء الممارسة داخل دوائر القيم المختلفة؛ إذ ينبغي استرجاع ذلك اللب والجوهر الباطني للشخصية الغربية، وتلك «الوحدة تجاه المركز، حيث تتخذ هذه الوحدة طابعًا منظّمًا مركزيًا يؤدي إلى وجهة نظر مركزية»[104]؛ فالدعوة/ الواجب تسمح بتحويل الذات إلى مستوى شخصية ذات جذور طهرية، وهي مفاهيم تحيلنا من جديد إلى مدى تأثر فيبر بالنزعة الكانطية والكانطية الجديدة، معتبرًا الشخصية غاية الغايات، سواء كذات عاقلة أو كذات أخلاقية أو قيمية؛ إنه بعث للحس الديني العقلاني من جديد داخل عالم المجابهة وداخل عالم العقلنة الأداتية الصماء. إنها رهانات فيبر في عالم يغيب فيه المعنى؛ إذ باختيار مهمة – الحياة يمكن تحقيق الكرامة الخلقية بمواجهة الواقع من دون مواربة[105].

ذلك هو التشخيص الفيبري للعالم الحديث المتمثل في «التعايش بين العقلنة

---

(102) Weiss, «On the Irreversibility,» p. 161.

(103) Goldman, «Weber's Ascetic Practices,» p. 170.

(104) Ibid., p. 171.

(105) تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام**، ص 215.

اليومية من جانب، ومن جانب آخر حرب الآلهة المجسدة لنفاذ الحركة المبدئية للتحرر، وفقدان المعنى من خلال ثقافة مسجونة داخل تقنية الفعل الأداتي»[106]، وتلك هي الحلول التي يقترحها فيبر للخروج من مأساة الذات الغربية، والإفلات من قبضة سيرورة عميلة العقلنة الكاسحة.

في أثناء استبطان النص الفيبري، يلتقي براين تيرنر وألسدير ماكنتاير وبراين ويلسون[107] حول علاقة تفكك المجتمع الحديث وتمزقه بمفهوم نزع الطابع السحري عن العالم أو فعل العلمنة، ويظهر ذلك جليًا من خلال السؤال التالي: **لماذا تصوّر فيبر تسبُّب المجتمعات الحديثة بمشكلات مرتبطة بمسألة المعنى؟** فالإجابة عن هذا السؤال تتوقف على الوصف الفيبري لمحتوى العلمانية من خلال ربطه المجتمع العلماني الحديث بنزع الطابع السحري عن عالم العلم، بمعنى الدلالة الثانية، حيث استُعيض عن السحري والديني، سواء في تفسير الكون أو في الخلاص. والعلمانية عند فيبر هي تصوّر عدم خلود إله واحد، وإنتاج كثير من الآلهة بفعل التطور السريع للعلوم، وازدياد التخصص في جميع مجالات المعرفة التي تزودنا بوجهات نظر عن العلم، وتفسيرات للواقع غير محدود، ولا يمكنها ادعاء الإطلاقية. لكن، ما هي العلمنة؟ وكيف يمكن مطابقتها مع تعدد القيم وصراعها؟

تاسعًا: العقلنة والعلمنة

قبل أن نجيب عن هذا السؤال الإشكالي، لا بد من تعريفٍ محدد لمفهوم العلمنة. يقول بوبيرو (Bouberot) عن هذا المفهوم إنه «يخص سيرورة التقدم مع الفقدان التدريجي للأهمية الاجتماعية للدين، انطلاقًا من التوجهات الثقيلة وعبر لعبة حيوية من دون مجابهة بين السياسة والدين. بعبارة أخرى، فإن التحولات

(106) تورين، **نقد الحداثة**، ص 132.

(107) يُراجع أعمال هؤلاء الثلاثة: براين تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام**؛ ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، حيدر حاج إسماعيل (ترجمة) (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)؛ Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, New Thinker's Library (London: Watts, 1966).

الاقتصادية والسياسية والدينية والعلمية يمكنها أن تؤدي في كل مجال أو حقل خاص إلى توترات داخلية، وهذا لا يعني تناحرات خطِرة. أضف إلى ذلك تغير الدين في علاقته وتفاعلاته مع باقي الحقول، إذ يضيق من طموحاته وإدعاءاته الاجتماعية بطريقة مشروعة، وأحيانًا يصاب بفقدان تام لمكانته»[108]. العلمنة بهذا المعنى هي تراجع الديني، وهو تراجع ليس تلقائيًا أو عفويًا بقدر ما يعود إلى أسباب، أهمها تعقّد سيرورة المجتمع ووتيرة تطوره، خصوصًا أمام تعقّد النظام الاقتصادي وسرعة وتيرة الإنتاجات التكنولوجية، إضافة إلى التحولات والخطوات السريعة للعلم. من هذا المنطلق، يفقد الدين مكانته التأطيرية الشاملة لجميع مكونات الحياة: إنه ينسحب ويتراجع، إلا أن ما هو أساسي في هذا التعريف هو تركيز بوبيرو على غياب الصراع والتناحر الحاد بين الدين وباقي المكونات المجتمعية الأخرى التي انسلخت عنه. نعم، هناك توترات، وهي توترات على مستوى القدرة في ادعاء إعطاء المعنى والتأويل الصحيح، لكن هذا لا يعني المجابهة والصراع الواضح الذي يبقى من اختصاص مفهوم اللائكية كمفهوم يعني المجابهة والصراع حول تسيير زمام السلطة أو امتلاكه: هل هو الديني أم الدنيوي؟

نلاحظ حديث فيبر عن سيرورة العلمنة بمعنى أكثر مجازية، حيث يأخذ شحنة فلسفية. ولا أدل على ذلك من الافتراض الذي طرحه بشأن عدم واقعية الصراع بين دوائر القيم واعتباره مجرد صراع رمزي، وهو ما نلحظه من خلال النص؛ فليس هناك مجابهة ملموسة بين الدين وباقي مكونات المجتمع الأخرى، بقدر ما هناك توترات مرتبطة بالدفاع عن حق التفسير الشامل للقضايا الكلية للمجتمع. النقطة الثانية هي أن مع ازدياد امتداد الدوائر الأخرى الاقتصادية والسياسية، تتضاءل رقعة الحقل الديني إلى أن يفقد مكانته التامة داخل المجتمع.

جرى التخلي عن مبدأ المعيارية الذي أتى به الدين، لمصلحة مبدأ قياس الأشياء بالنتائج؛ فالعلمنة تقتضي تحوّلًا سوسيوثقافيًا شموليًا يترجمه تقزيم

(108) Jean Paul Willaime, *Sociologie des religions*, Que sais-je? 2961 (Paris: Presses universitaires de France, 1995), p. 96.

الدور المؤسساتي والثقافي للدين، حيث يفقد كثيرًا من سلطته الاجتماعية، في الوقت الذي نجده ينفذ إلى حياة الأفراد اليومية؛ فصراع دوائر القيم لا يعني إقصاء الدوائر الدينية وإعدامها من دائرة الحياة، بل تخصيص الدين وتحييزه في جهة (Secteur) كباقي جهات الحياة الاجتماعية. وربما يتخذ أحيانًا صبغة غريبة عن أفراد المجتمع. ومع ذلك، يرى ويلسون أن «الدين يستمر في تزويد الناس وتقويتهم داخل النسق الاجتماعي المنعدم الروح، وإن ظل (الدين) يتخذ صبغة هامشية ضعيفة»[109]، ويتجلى ذلك بشكل واضح في أخلاق الأخوة الدينية، التي أتت رة فعل ضد لغة المصالح والأنانيات الصاعدة والمهيمنة والمدعَمة بمنطق الحساب؛ هكذا «تحولت النشاطات الاجتماعية في جُلّها من مؤسسات دينية إلى مؤسسات دهرية متمثلة في الدولة وأجهزتها، التي أصبحت تستقطب هذه الوظائف، بما في ذلك التربية والصحة والعمل الاجتماعي. ولئن ظل الدين محتكرًا بعض الوظائف، فإنه لم يشكل سوى اختزال الدين من أجل الديني، وهنا جرت روحنة الدين، فأصبح ذا طابع صوفي»[110]. يفضي بنا هذا النص إلى عملية تجريد السلطة الدينية من القيام بالمهمات التي كانت موكلة إليها في مرحلة ما قبل الحديثة، أي مرحلة هيمنة رؤية العالم المستندة على معايير دينية؛ إذ أدت سيرورة عملية العقلنة إلى العلمنة الداخلية للدين، والمثال الذي يقدمه ويلسون هو درجة ابتلاع الاجتماعي للديني في نموذج المجتمع الأميركي الذي استوعب الكنائس في إثر فقدانها مضمونها ووظيفتها الدينية المتميزة. ونستحضر الأمر نفسه في ما يخص الرؤية الأخلاقية البروتستانتية التي كانت تؤطر السلوك الاقتصادي، حيث ابتلعت الرؤية النفعية الرؤية الأخلاقية داخل أخلاقيات دنيوية جديدة وجدت دينها الجديد مع حكم فرانكلين ونصائحه البراغماتية.

يقودنا هذا إلى التمييز الذي وضعه بيتر بيرغر (P. Berger) في كتابه *The Social Reality of Religion* (**الواقع الاجتماعي للدين**) حيث يفرق بين العلمانية الموضوعية التي تقتضي عزل الدين وتخصيصه، والعلمانية الذاتية التي تعني افتقاد قبول الدين

---

(109) Ibid., p. 94.

(110) Ibid., p. 100.

كتجربة إنسانية[111]، وهذه الأخيرة هي الأخطر، لأنها تعني اهتزاز بنية الديني الوجودية. من هذا المنطلق، تصبح العلمنة بمنزلة ظاهرة ثقافية مؤسساتية، منطلقها وغايتها تحرير التمثلات الجماعية من كل مرجعية دينية؛ فكل معرفة تجد سندها التأسيسي في استقلالية كل ما هو ديني، مثلما هي حال الدوائر الاقتصادية والسياسية والقانونية. وحتى الوعي لم يستثن من هذا التحرر والانفلات، وهو ما شكّل هزة عنيفة للأرضية والوعي الديني داخل المجتمع.

نستطيع أن نتلمس هذا التعريف وهذا التمييز الذي وضعه بيرغر من خلال أطروحة فيبر بصدد دوائر القيم وصراعها، وهي التي تجسد الجانب الموضوعي في العلمنة، في مقابل توجهات القيم وصراعها الممثلة للجانب الذاتي في العلمنة.

كيف يمكن قياس العلمنة الموضوعية على دوائر القيم وصراعها؟

يعتبر فيبر أن دائرة القيم هي بمنزلة عالم متميز من النشاطات، لها منطقها ومعاييرها وقيمها ومستلزماتها الخاصة؛ فهي بخلاف توجهات القيم، لم ينشئها الأفراد بل وجِدت بشكل مستقل وسابق، إضافة إلى غياب معيار قيمي يمكن اللجوء إليه للاحتكام في ما بينها؛ فالفرد مطالَب باختيار دائرة قيم، وهذا لا يعني أن التوتر بين دوائر القيم ذاتي، وإنما على العكس من ذلك، خصوصًا أن الفارق في الصراع بين دوائر القيم وتوجهات القيم هو أن هذه الأخيرة تنطلق من اختلافات في المعتقدات والمواقف، في حين أن الأولى تنبعث من تمايزات واختلافات في المنطق البنيوي للأشكال المختلفة للفعل الاجتماعي، فليس الفعل الاقتصادي كالفعل الديني، وهما أيضًا يختلفان جذريًا عن الفعل الفني.

إذا كانت العقلنة الجوهرية تتميز برؤية عقلانية ذات معنى نسقي موحد للكون ومسندة أساسًا بالرؤية الأخلاقية الكالفينية، فإننا مع صراع دوائر القيم أصبحنا أمام انسحاب الديني واستقلاليته، خصوصًا أن دائرة القيم يمكن أن تكون مستقلة على واحد من ثلاثة مستويات: استقلالية أكسيولوجية، من حيث كونها محايثة لقيمها

(111) تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام**، ص 218.

الباطنية؛ استقلالية معيارية لوضعها معاييرها وأوامرها بذاتها؛ استقلالية سببية، إذ تأخذ مكانها في تطابقها مع قوانينها[112]. بناء عليه، يتعذر أن تلتقي الاستقلالية السببية - كما هي حال القوانين الاقتصادية - مع الاستقلالية الأكسيومية المتمثلة في البُعد القيمي؛ فهذا التوتر بين القيم الدينية ومقتضيات القيم الدنيوية هو ما شكّل بنية وعي الإنسان الحديث؛ فالآلهة المتعددون هم وحدهم بحسب فيبر، الملائمون ميتافيزيقيًا لعالم القيم، حيث التعددية اللانهائية للمواقف القيمية للصراع بين الأخلاق ودوائر القيم المستقلة الخارجة عن الدائرة الأخلاقية، وهو أمر يفضي بنا إلى صراع بين رؤى العالم المرتبطة بالعلمنة الذاتية والتي نستطيع أن نمثلها بتوجهات القيم، فهي ليست مجرد أحكام قيم، بل توجهات متصارعة تخص الأفراد أيضًا، وهي أساسية لدوائر القيم الموضوعية.

«تنبعث أهمية توجهات القيم من رؤية العالم كرؤية عامة للحياة والكون»[113]، لها موقف تجاه العلم يتحدد بمقتضاه الاستعداد الروحي إزاء الحياة والكون والفعل والقيم؛ إذ تقوم رؤية العالم بإضفاء النظام على الحياة انطلاقًا من منظور موحد للتعددية التي يعرفها الواقع. وهنا يحضر البُعد الكانطي لمفهوم رؤية العالم. يقول فيبر في هذا السياق: «تكمن كرامة الشخصية وقيمتها في ارتباطها بوجود قيم من خلالها تنتظم الحياة؛ إنها تعطي توجهًا مركزيًا للحياة، وبالتالي هي التي تميز الإنسان من الطبيعة من خلال قدرته على اعتماد حياة نسقية ذات معنى متناغم»[114]؛ إنها الرؤية التي كانت تمنحها إياها الأخلاق الدينية لجميع الأفراد، وهي رؤية عقلانية مبنية على وحدة المعنى. غير أن مع نزع الطابع السحري عن العالم ومع تطور رؤية العالم العلمية، عرفت الحاجة إلى المعنى صعوبة من حيث إقناع روح العالم العلمية وإشباع مقتضياتها، خصوصًا إذا علمنا أن الحقل العلمي مصاب، كما يرى فيبر، بالعقم من حيث قدرته على إنتاج القيم والمعاني. يقول بروباكير في هذا الصدد: «تختلف موضوعية المعرفة العلمية جذريًا عن المعرفة

(112) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 83.

(113) Ibid., p. 62.

(114) Ibid., p. 63.

الميتافيزيقية المتجسدة في توجهات القيم الذاتية؛ ذلك أن إنتاجات العلم ليست هي رؤية للعالم»[115].

«ليس مفهوم الرؤية تكوين إرادة المعرفة فحسب، بل هو أيضًا صوغ سلوك حيوي لتجربة الحياة والبنية الكلية لنفسيتنا»[116]. فإذا كان البُعد المعرفي حاضرًا بكثافة داخل المعرفة العلمية بتحفيزه الأفراد على إرادة المعرفة، فإن رؤية العالم تتجاوز هذا البُعد؛ إذ تعتبره نسبيًا مقارنةً ببُعد تجربة الحياة وبالبُعد السيكولوجي؛ هذه العناصر هي التي تعطي الفرد إمكانية تمثّل العالم وإمكانية وقوفه على أرضية معيارية وقيمية صلبة للاختيار بين الإمكانات المتاحة وبطريقة عقلانية. تقول كوليو - تيلين في هذا السياق: «كان فيبر على وعي بكون العلم لا يستطيع أن يضمن معنى للحياة، واعتبار كل محاولة تسعى إلى الانفلات من أطر الفكر العلمي محكومة باللاعقلانية»[117]؛ ذلك أن فيبر يعتبر العقلاني هو كل ما يمارس نوعًا من النسقية المنطقية الغائية داخل موقف فكري نظري علمي أخلاقي، خصوصًا إذا كنا بصدد فعل يوازي بين غايات ووسائل مستندة إلى حوافز أخلاقية. لكن مع هيمنة التمثلات الاختبارية والرياضيات الموجهة للعالم، دُحر الدين بتقليص دائرته واختزالها إلى مجرد دائرة لا عقلانية من زاوية العلم والمعرفة الاختبارية الدقيقة. وربما نجد إرهاصات هذا المنحى من خلال مقولة تيرنر، حيث «نزعت البروتستانتية عن إنسان القرون الوسطى لباس السحر المقدس، وقدمته عاريًا أمام صانعه، وبفعلها هذا مهدت البروتستانتية الطريق لظهور الإنسان الاقتصادي عاريًا أمام قوى السوق العظمى. وعلى ما يبدو، فإن هذه هي الصورة التي فهم بها فيبر العالم العقلاني الرشيد»[118]؛ ذلك أن إرهاصات محاصرة الديني وتطويقه ابتدأت مع سيرورة التخلص من جميع أشكال السحر والمقدس، وبالتحديد في أثناء عملية الفصل الأنطولوجي بين عالم السماء ومقتضياته الغيبية الإلهية وعالم الأرض ومقتضياته الاختبارية الموضوعية.

---

(115) Ibid., p. 67.

(116) *Les Notions philosophiques: dictionnaire. Encyclopédie philosophique universelle*, 2ème éd. (Paris: Presses universitaires de France, 1998), p. 2770.

(117) Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'état*, p. 176.

(118) تيرنر، **علم الاجتماع والإسلام**، ص 217.

يقتضي فقدان المعنى كرؤية والحرية كممارسة مزيدًا من تمزق المجتمع وأعضائه. ويرجع هذا أساسًا إلى كون سيرورة العلمنة كنسق اجتماعي تسير في أفق مخالف لرغبات الأفراد كفاعلين، الشيء الذي يجعل دوائر القيم تبتلع الأفراد، وكأن ما جرى هو نتيجة حتمية لأفول الديني داخل المجتمع الغربي، وبوادر أزمة بنيوية شاملة داخل الثقافة الحديثة. إلا أن هذا التأويل للأطروحة الفيبرية غير مقبول، خصوصًا اشتراطه هفوات الحداثة وحدود العقلنة وانسحاب البُعد الديني؛ فهو مرفوض من الاتجاهات العقلانية التي ترى أن ليس هناك علاقة بين غياب الأخلاق الدينية وفقدان الحرية وضياع المعنى، علمًا بأن هذا التأويل يستند إلى قاعدتين غير صحيحتين: **الأولى** أن هناك عصرًا ذهبيًا دينيًا سابقًا تحول إلى بُعد دنيوي، و**الثانية** أن العلمنة ليست إلا تحديثًا وعقلنة للدين داخل المجتمع الحديث.

على هذا الأساس يرى هبرماس أن لا علمنة صور العالم، ولا تمايزات دوائر القيم وتوتراتها مسؤولة عن مبدأ ضياع المعنى وفقدان الحرية؛ إذ لم تسعف الأدوات المنهجية والنظرية فيبر لتأطير الظواهر المرضية للحداثة الغربية وتفهّمها؛ فما لم يستطع فهمه هو الانفصال التام الذي وقع للتحديث أو سيرورة عملية العقلنة عن أصولها - أوروبا العصور الحديثة - حيث أصبح يشكل نمطًا عامًا للسيرورة العامة للتطور الاجتماعي[(119)]. وانفكت عملية العقلنة عن الحداثة وعن روحها الأنوارية، إذ ماتت الأنوار وبقيت نتائجها فحسب مستمرة في الفعل، على حد تعبير أرنولد غيهلن (A. Gehlen)؛ هذه النتائج التي اتخذت التحديث صبغة أو عملية العقلنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقانونية عنوانًا، وذلك عبر اتباعها مسارات مكتفية بذاتها، وفي الآونة عينها، متحررة من دينامية الحداثة الثقافية؛ إذ أصبحت تحتكم إلى منطقها الداخلي في تسيير ذاتها، مستندة إلى الواقع الاختباري أكثر من استنادها إلى الحوافز الأصلية للعقل الأنواري (Aufklarung). ومن ثم، ليس الأمر مرتبطًا بانسحاب العقل الديني وأفوله بقدر ما هو مرتبط بتغييب العقل الأنواري الذي كان يضمن الوحدة وإمكانية التواصل بين أطراف المجتمع ومكوناته.

---

(119) Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité: Douze conférences*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad.), Bibliothèque de philosophie 34 (Paris: Gallimard, 1988), p. 3.

لذلك، في ما يخص **مسألة فقدان الحرية**، يرى هبرماس أنها لا ترجع إلى طبيعة التحول الذي وقع من العقلنة الجوهرية الأخلاقية إلى العقلنة الأداتية الغائية؛ فعوض أن يركز فيبر على الثورات البرجوازية وحركات الجماهير للقرن التاسع عشر، نجده يلح على الإصلاح وعلى بعض حركات الطوائف، و«صحيح أنه اتبع منهجية مهمة من أجل مأسسة بِنى الوعي الجديدة ما بعد التقليدية»[120]. مع ذلك، فإن هذا البُعد الأخلاقي الديني أصبح قابلًا للزحزحة بفعل تحولات المواقف داخل أخلاق الاعتقاد، وبفعل مأسسة القانون الصوري واقتصاد السوق والهيمنة السياسية. من ثم، يرى هبرماس أن هناك تأويلًا مغايرًا لإشكالية العقلنة الغربية، تمثله طبيعة الانفصال الواقع بين النسق والعالم المعيش، حيث جرت عملية عقلنة المعيش عبر تحويل الاندماج الاجتماعي إلى وسائط مضبوطة مستقلة عن اللغة. ما حدث إذًا، هو، في تصور هبرماس، وأد «كل أنواع النشاط التواصلي، ونشأة الحدود بين الأنساق - الفرعية: الاقتصاد وإدارة الدولة البيروقراطية من جهة، والدائرة الخاصة، أي الأسرة والجوار والجمعيات الحرة، وكذا المجال العمومي من جهة أخرى»[121]؛ فهذه الحدود لا تعني الاستقلالية بقدر ما تعني نوعًا من إعادة إنتاج المجتمع بطريقة نقل مضامين الفعل الصوري الغائي من إطار الدائرة الاقتصادية والدائرة السياسية البيروقراطية، حيث يجتمع المال والسلطة وتعميمها على باقي العوالم الأخرى؛ إذ إنها باتت تقاس بهذين الوسيطين، وهو نوع من استعمار العالم المعيش الذي يتخذ صفتين: الأولى هي **التجريد**، حيث يقول هبرماس: «مثلما يجب تحويل العمل الملموس إلى عمل مجرد في مقابل أجر، يجب تحويل القيمة الاستعمالية إلى أولوية الطلب»[122]؛ فالتجريد صفة من صفات فقدان الحرية؛ إذ ما عادت الأشياء توزن بقيمتها المحايثة بقدر ما توزن بمقاييس كيفية مجردة. ويتجلى استعمار العالم المعيش في غزو الوسيط الحسابي لجميع الأفعال الإنسانية، بما في ذلك الأفعال القيمية، خصوصًا حينما تتراجع أشكال الحياة التقليدية، وما يترتب عن ذلك من إعادة الاندماج الثقافي والاجتماعي

(120) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 348.

(121) Ibid., p. 341.

(122) Ibid., p. 354.

انطلاقًا من معيار المال والسلطة، عوض التفاهم والتواصل المؤصل للفعل الإنساني. والصفة **الثانية هي إضفاء الصبغة النقدية والبيروقراطية على مكونات الحياة.** يقول هبرماس في هذا السياق: «تتجاوز الصبغة النقدية (Monétarisation) والبيروقراطية (Bureaucratisation) الحدود المعيارية، بمجرد أن تقوم بإضفاء أداتيها على المصادر البنيوية المتأتية من العالم المعيش»[123]. إذًا، ليست هي الخاصية التناحرية لدوائر القيم، ولا التصادم بين أساليب الحياة المعقلنة بسبب غياب الحرية، وإنما إضفاء الصبغة النقدية والبيروقراطية على الفعل اليومي داخل الحياة الخاصة والحياة العامة.

أما مسألة فقدان المعنى، فيُرجعها فيبر إلى إضطراب الرؤى والتوجهات الذاتية وتناقضها، كالصراع مثلًا بين السلوك المنهجي العقلاني والسلوك المرتبط باللذة والمنفعة، حيث «يفقد الفرد قدرته على إعطاء معنى موحد لتاريخه المعيش»[124]، أو ما يعرفه بغياب رؤية العالم والتي لا يستطيع العلم أن يمدنا بها لكونه لا ينتج القيم.

بخلاف هذا التصور، ينسب هبرماس غياب المعنى إلى «تلك الهوة التي تزداد بين المتخصصين والجمهور، وهي نتاج هذا التخصص للدوائر. لذلك، فإن ما يدخل مجال البحث النظري يخرج عن الحياة اليومية العملية للعموم، بل إن عملية عقلنة الثقافة أدت إلى إفراغ العالم المعيش من القيم الجوهرية ومن التقاليد، حيث أصبح مهدَّدًا بالفقر»[125]؛ فربما يلتقي هبرماس مع فيبر بشأن ضياع المعنى الناتج من الإفقار الذي حدث بفعل عملية العقلنة الثقافية. لكن الاختلاف الجوهري بينهما يتمثّل في أن فيبر يرجع إلى انسحاب العقلنة الأخلاقية، في حين يرى هبرماس أن الرهان يتوقف على بعث العقل الأنواري الذي في استطاعته أن يوحد بين العلوم التي تقوم بموضعة الأساس الكوني للأخلاق والقانون والفن، وبين العمل في الوقت نفسه على تحرير الطاقات المعرفية المتراكمة بشكل خفي

---

(123) Ibid., p. 355.

(124) Ibid., p. 356.

(125) Ibid., p. 359.

من أجل استعمالها في الجانب العملي. كل ذلك من أجل تنظيم الحياة بطريقة معقولة[126]؛ إذ إننا نكتشف من خلال هذا النص طريقة هبرماس ودعوته إلى إحياء العقلانية الأنوارية، على شاكلة كوندورسيه (Condorcet))، من خلال إمكانية استدراج العلم الوضعي وتطويعه لخدمة شؤون الحياة الإنسانية الخاصة، فليست مهمة العقل الوضعي البحث في الأشياء فحسب، بل إفادته لنا أيضًا داخل شؤون حياتنا العامة، ولن يتأتى هذا – في نظر هبرماس – إلا بفعل سيرورة التفاهم التي تُعتبر النواة الأساسية للعالم المعيش.

بهذا، لن نصبح أمام تفكك سلبي أو تمايزات يستفيد منها ذوو الخبرة والاحتراف، أو حكرًا على النخبة المتخصصة، فحسب، بل سيجري إيجاد صياغة تواصلية بين كلٍّ من العلم والأخلاق والفن، تمكّن الرأي العام من الإطلال والانخراط فيها، وتقطع في الآونة ذاتها الطريق على احتكار المتخصصين من جهة، وتحول دون بروز التصورات العدمية المنبثقة والمستمرة للأطروحة الفيبرية المدعمة بالمنهج المنظوري (Perspectivisme) من جهة ثانية، والتي لا تستطيع أن ترى أي دائرة إلا عبر فصلها أو إعدام الداوئرالأخرى، ما دام يتعذر عليهما الاجتماع في عقل واحد لأنه محدود.

على هذا الأساس، يراهن هبرماس على قدرات العقل العلمي الحديث وإمكانيته في تقديم المساعدة بشأن أسلوب فهم الذات الإنسانية، وعالم المواطنين، وليس فقط تركيزه على تطوير الرأسمالية والإدارة العقلانية؛ ولن يتحقق هذا، في نظر هبرماس، إلا من خلال شرطين جوهريين: **أولهما** تطور مؤسسة الحرية التي تحمي ميادين الفعل المبنية عبر تواصل الدائرة الخاصة والعامة من قبضة حركية التشيؤ الداخلي لأنساق الفعل الاقتصادي والإداري، و**ثانيهما** يتمثل في درجة استلهام الثقافة الحديثة داخل الممارسة اليومية، واستمرار تقليد ثقافي كأرضية لتطعيم سيرورة التفاهم المنتج للمعنى.

لكن لنتوقف برهة أمام وضعية الثقافة التي يريدها هبرماس، مساهمة في

---

(126) Ibid., p. 359.

تنوير الممارسة اليومية التي غزتها العقلنة الأداتية. ألم تعرف هذه الثقافة الحديثة بدورها أزمة بنيوية شاملة؟ كيف هي طبيعة هذه الأزمة؟ كيف عالجها فيبر؟ وما هي الحلول التي اقترحها؟

عاشرًا: الأزمة الثقافية بين المنحى الفوضوي والتأويل العقلاني

كان من بين نتائج عملية العقلنة حدوث هوة سحيقة بين الرأسمالية والثقافة، خصوصًا بعد موت الاعتقادات الدينية المهزومة بفعل الحضارة المادية؛ إذ أصبح الإنتاج مرتبطًا بالاستهلاك المبني على أسس ودعائم آلية، واختزال رغبات الفرد إلى طموحات دنيوية باللهفة وراء اللذة والاستمتاع.

أمام هذا الوضع، «ما عادت الثقافة قادرة على تأكيد موضوعية دلالاتها الجوهرية وصحتها، علمًا بأن الموضوعية في نظر فيبر تنبني على أساس الأفكار القيمية، لا على أساس الأشياء الاختبارية؛ فالحياة الاختبارية لاعقلانية في تخزين الدلالة الممكنة، وكذا طبيعة التعتيم الذي تمارسه التمظهرات المادية على القيم الباطنية»[127]، فما هي الدلالة التي أعطاها فيبر لمفهوم القفص الفولاذي في علاقته بالأزمة الثقافية؟

يلخص لورانس سكاف عناصر الأزمة الثقافية لدى فيبر في ثلاثة عناصر: **الأول** هو هيمنة الثقافة المادية وتوجيهها للحياة؛ إذ أصبحت بمنزلة روح (Ethos) جديدة أدت إلى ابتلاع الذات، خصوصًا بعد موت الاعتقادات الدينية. **الثاني** هو استقلالية دوائر القيم بقوانينها الداخلية واختلافها، وهي القوانين التي ظلت تؤدي دور التأكيد الذاتي والضبط الذاتي لهذه الأنساق، مفصولة عن عالم الحياة اليومية. **الثالث** هو العقلانية الغائية، أو توجه الفعل الأداتي بحيث أصبحت الثقافة الحديثة تقتات على هذا النمط من العقلانية، ما جعلها ممتدة داخل جميع الميادين، بما في ذلك الحب والصداقة والتجربة الجمالية والمعرفية، وكأنها النموذج الوحيد المرادف للعقلنة ذاتها.

---

(127) Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 77.

يتجلى انعكاس العنصر الأول على البُعد الثقافي في اختزال الثقافة داخل أبعاد مادية عبّر عنها فيبر «بتحطيم جميع القيم الموضوعية المتراتبة والتي تأخذ انسجامها من الفكرة المسيحية عن الله»[128]، وبتأكّل جميع الغايات السامية المحفزة للذات الإنسانية، جاعلة منها مجرد أداة للاستهلاك المادي والمعنوي، مسجلًا بذلك الانتقال الجذري من روح دعوة الواجب للأخلاق البروتستانتية بضمانها وحدة الأشياء ومعناها إلى دعوة التخصص بحسب مقتضيات دوائر الحياة.

يقودنا هذا إلى العنصر الثاني الذي عبّر عن «تصدع المسألة الثقافية من جراء سيرورة عملية العقلنة، متمثلة في صراع دوائر القيم؛ إذ أصبحت الثقافة محكومة بقواعد منظورية ما عادت مبنية على أساس موضوعي، بل أضحى هذا الأساس يجد موضوعيته في منطلقاته ورؤاه الذاتية؛ فلكل دائرة منطقها ومعيارها الخاص»[129] بعدما كانت الدوائر الأخلاقية والاقتصادية والسياسية كلها تصب في هدف واحد هو انتصار الإرادة الإلهية.

هكذا، قبِل فيبر بأطروحة نسبية الحقيقة، وبأنها تظل معرفة حقة من منظور خاص، أي انطلاقًا من وضع نسقي قيمي. الإله مات، وليس هناك إمكانية لوجود منظور أعلى، ومن ثم فإن الحقيقة موقتة. إنها «نسبية ولا تتجاوز الممارسة من حيث الأهداف والغايات»[130]؛ إذ انفصمت عرى هذه اللُّحمة وهذه الوشائج بفعل سيرورة العلمنة، وأمست الثقافة مجال صراع رؤى العالم، حتى غدا معها «الفرد يشتق هويته ودلالة حياته من خلال الدلالة الثقافية للرأسمالية المتطورة، والتي وجدت تعبيرها النهائي في التوترات والصراعات الكبرى، وبعبارة أوضح،

(128) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Lilyane Deroche-Gurcel (trad.), Sociologies (Paris: Presses universitaires de France, 1996), p. 200.

(129) Lawrence Scaff, «Weber on the Cultural Situation of the Modern Age,» in: Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber* (New York: Cambridge University Press, 2000), p. 108.

(130) Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Bryan Turner (new pref.), Tom Bottomore & William Outhwaite (eds. and intro.), Hans Fantel (trans.), Routledge Classics in Sociology (London and New York: Routledge, 1993), p. 18.

في غضب الحياة الحديثة»[131]. ومما زاد الأزمة تعميقًا هو التدخل المهول للفعل العقلاني الأداتي في جميع حيثيات أمور المجتمع ودقائقها، مادية أكانت أم معنوية أم سياسية أم ثقافية، عاملًا على تكريس معادلة قياس النجاح بفاعلية الوسائل المطابقة في تحصيل الغايات بعيدًا عن المضمون القيمي لتلك الغايات.

تسبب نفاذ الفعل العقلاني الغائي وتسربه إلى مفاصل المجتمع في تمزيق إمكانات وشروط التواصل الاجتماعي، مع ابتلاعه جميع الهوامش الثقافية التي ظلت تبعث، كلما دعت الضرورة، الروح داخل الجسد الاجتماعي. ذلك هو الوضع العام وجوهرالأزمة الثقافية المتمثلة أساسًا في «ضياع المعنى ومحنة الوعي الذاتي الذي أصبح مرتبطًا بالثقافة بلا هوادة»[132].

صحيح أن عملية العقلنة حطمت مجال السحر والإيمان واليقين، لكنها لم تستطع إنتاج وضع قيمي ثابت، بما في ذلك العلم الذي نضبت غاياته ومقاصده وخلفياته المحفزة، وأمسى مكتفيًا بالاستقصاء، وتطوير خطاطات صورية مرتكزة على مقولات ونظريات مجردة، وأصبحنا أمام «عوالم ثقافية يسكنها الصراع بين مختلف الآلهة»[133]. فكيف تخطى فيبر هذا الوضع الثقافي المأزوم؟ وما هي الحلول التي اقترحها علاجًا للأزمة؟

نستشف الجواب عن هذين السؤالين الجوهريين من خلال قراءتين[134]

---

(131) Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 92.

(132) Ibid., p. 80.

(133) Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, p. 20.

(134) عُرف أصحاب القراءة الأولى بالاتجاه الفوضوي والعدمي في أثناء تأويلهم الحلول الفيبرية للأزمة الثقافية، باعتمادهم على مراسلات فيبر في قرية أسكونا (Ascona) وبعض كتاباته التي يظهر فيها متشبعًا بالأفكار العدمية والفوضوية لكل من نيتشه وغروس وبومر وباخوفن. في هذا السياق نجد الأعمال التالية: Ulrich Linse, «Sexual Revolution and Anarchism: Erich Mühsam;» David Chalcraft, «Love and Death. Weber, Wagner and Max Klinger;» Martin Green, «Weber and Lawrence and Anarchism,» and Carl Levy, «Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics,» all in: Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1999).

في حين عُرف أصحاب القراءة الثانية بالاتجاه العقلاني الذي يؤكد ارتكاز فيبر لتجاوز الأزمة الثقافية عبر استناده إلى أخلاق عقلانية تتسم بالمسؤولية، وذلك لتشبُّع فيبر بمضامين الكانطية والكانطية الجديدة. =

متباينتين للمنحى الفيبري في هذا الشأن، فترى القراءةُ **الأولى** اعتماد فيبر منظورًا نقديًا، متوخيًا الانفلات من ثقافة الحداثة المتصدعة في مقابل الركون إلى الذات بالمعنى العدمي والفوضوي. وترى القراءة **الثانية** أن مسألة تجاوز هذا الوضع موكولة إلى الذات في مواجهة قدرها وتحمُّل تبعاته، وما يعنيه من أخلاق المسؤولية والحزم والنزاهة.

ربما نجرؤ على القول بتقلب آراء فيبر بصدد هذين الحلين، ابتداء بالتأويل الأول وانتهاء بالتأويل الثاني، وذلك لعدم اقتناعه بالمسار الأول، أو لاكتشافه محدوديته ربما.

ما هي إذًا المسالك المنهجية والوجودية التي انتهجها فيبر واعتبرها سبيلًا للخروج من الأزمة؟ ما هي السياسة الثقافية التي أراد فيبر رسمها لإعادة إحياء الإبداع الذاتي بضمانة استقلالية الفرد؟ كيف يستطيع هذا التجديد الثقافي أن يؤسس لعلاقة جديدة تربط بين ما هو معنوي قيمي وما هو مادي مرتبط بسيرورة الإنتاج؟ فبالإجابة عن هذه الأسئلة يكون فيبر قد خلّص الذات الحديثة من استبداد البنية التحديثية ورعبها.

1- الأزمة الثقافية والحل الجنسي

لا أحد يستطيع إنكار ما للأوضاع التي أحاطت بحياة فيبر من وطأة وتأثير، خصوصًا في المرحلة الممتدة بين عامي 1900 و1920، وبالضبط في مرحلة إقامته في قرية أسكونا السويسرية[135]، وهي بمنزلة منتجع وملجأ لأولئك الذين يتجنبون الخدمة العسكرية، حيث لم يسلم فيبر من التأثر بالأفكار الطوباوية والعدمية والفوضوية الجنسية، بل جعلته ينحو المنحى الليبرالي أو ما بعد

= بخصوص مفهوم الذات والوعي والمسؤولية، يُذكر بين هؤلاء: Klaus Lichtblau, «The Prostestant Ethic Versus the 'New Ethic',» in: Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambrige: Cambridge University Press, 1995); Wolfgang Schluchter, *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Neil Solomon (trans.) (Stanford: Stanford University Press, 1996).

(135) للمزيد من المعرفة، يُنظر مراسلات فيبر بهذا الشأن: Max Weber, «Letters from Ascona,» in: Whimster (ed.), *Max Weber*, p. 74.

الحداثي؛ ولكي نتمثل هذه الثقافة الفوضوية، يلزم الاقتراب من تلك القرية الهادئة، التي تخفي أجواء فكرية ساخنة؛ إذ تأثر فيبر بالمحلل النفسي وداعية التحرر الجنسي أوتو غروس، إذ «عُرف عنه العنف، مع أنه غير قادر على ممارسته، كما أنه فوضوي، ويضحّي من أجل مرضاه عبر تقديم المال والملابس لهم، فاعتُبر بمكانة بطل رواية دوستويفسكي المعنونة بـ **الأبله**»[136]؛ رفع هذا الأخير شعار الثورة الجنسية إلى مستوى برنامج سياسي للقوى الثورية، إيمانًا منه بفعالية هذا الدواء لتحويل المجتمع، كما شكّل هذا المطلب علامة على إرادة التحرر من عقال القفص الفولاذي؛ فبخلاف التيارات الألمانية التي قبلت بهذا القفص وبتحديث الدولة بيروقراطيتها وإكراهاتها كقدر لا مفر منه، نجد أن فيبر رفض هذا القدر من خلال التأثر بغروس كمتحمس عاطفي وكعدمي للقدر الدرامي بدعوته للحب الجنسي.

لكن، ما هي مكونات خطاب التحرر الجنسي هذا؟ وكيف شكل منفذًا وردّة فعل عنيف ضد هذا الوضع؟

يرى فيبر أن من بين القوى التي تستحق الانتباه والأكثر لاعقلانية هي الجنسانية؛ إنها بوابة الدخول نحو لاعقلانية وقلب الحياة في مقارنتها بعملية العقلنة الآلية، من هذا المنطلق تصبح الجنسانية أول مصدر داخلي للخلاص من كل ما هو عقلاني؛ إذ شكلت الجنسانية بديلًا من التجربة الدينية، عبّرت عنها غيرترود باومر (G. Baumer)، إحدى زعيمات حركة المرأة الألمانية، قائلة: «أصبح الإيروتيك ذا أهمية حيوية، بل ذهبت إيلين كي (E. Key) إلى أبعد حد حينما اعتبرت أن الحب بالنسبة إلى الناس في الحاضر هو الدين كما كان في الماضي، وأصبح الحب الجنسي موضوع اهتمام مقلق بدفع كل الأسرار الخارقة إلى النور الساطع ومضاعفة قوته. إن عدم الرضى بالحياة يرجع إلى عدم إشباع الرغبات الجنسية. وأصابت ريكاردا هوش (R. Huch) حينما قالت أن الناس لا يقدرون أهمية الحب؛ فالحياة والفن الحديثان يشغلان المجال، وهذا من بين الأسباب

---

(136) Green, «Weber and Lawrence,» p. 74.

المهمة لمرض عصرنا وضعفه»[137]. تبدو محاولة الدائرة الجنسية في معركتها الجدية تأكيدًا لطبيعتها الذاتية كقوة متدفقة إبداعية؛ ولمّا كانت الإنسانية الحديثة قد فقدت هويتها، مضيِّعة كل فرص التعرف المباشر إلى طبيعتها الخالصة كقوة مبدعة محايثة، ومقتصرة على عدمية حسية خالصة، بشّر فيبر برؤية جديدة للتحرر مشتقة من ممارسة كلينيكية خاصة في معركتها مع الحديث[138]. من هذا المنظار تمسي الجنسانية سبيل الإفلات من العقلانية ومن قبضة اليومي، وذات أهمية من ناحية الشأن الإنساني، وأصبحت التراجيديا في الوقت نفسه خاصية ما سمّاه فيبر الثقافة الذاتية؛ إنها ردة فعل تحدث داخل مجال ما زال مظلمًا. كل ذلك من أجل بناء نظرية خلاص جديدة، حيث تظهر مفارقة الثقافة الحديثة الذاتية في طبيعة العلاقة التي تربط الذات بالموضوع «بانقسامها، كثقافة، على ذاتها وضد ذاتها، إذ ظل الموضوع ينخر مصادر الإلهام الذاتي، في الوقت الذي ظلت الذات تعيش حالة من القلق والكراهية تجاه جميع الأهداف التقنية الخالصة»[139].

مع ذلك، وعلى الرغم من هذا التأثير، ظل فيبر ينظر إلى هذا المنحى الجنساني في مرحلة متقدمة بشيء من الريبة والحذر، خصوصًا أنه ارتأى في البحث عن «التجربة الداخلية» تنفيسًا عن مجريات الواقع، أحد أعراض الأفول والانهيار الذي ينذر بظواهر مرَضية خطِرة في الثقافة تؤدي إلى التوتر بين الشخصية والسلوك؛ إذ كتب لودفيك كلاغس (L. Klages) «أن الدعوة إلى الحرية الجنسية هي بمنزلة وثنية جديدة؛ فهي لم تهاجم العقلانية الغربية، بل هاجمت أيضًا القوالب الجنسية الأخلاقية البرجوازية»[140].

حطمت هذه الثورة الجنسية جميع الثوابت والمرتكزات القيمية للثقافة البرجوازية، متجاوزة بذلك الأصول الزهدية التي انحرفت عنها العقلانية الغربية. من هذا المنطلق، تراجع فيبر عن مساندته هذا الاختيار الفوضوي الجنسي، حيث

---

(137) Lichtblau, «The Prostestant Ethic,» p. 183.

(138) Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 109.

(139) Ibid., p. 111.

(140) Lichtblau, «The Prostestant Ethic,» p. 183.

«ظل هو وزوجته ماريان يدافعان عن العلاقة الجنسية الأخلاقية البرجوازية من موقف ورؤية مسيحيين موغلين في التقليد الزهدي البروتستانتي»[141]؛ فالأخلاق الجنسية هي - في نظر فيبر - مبنية أساسًا على التأكيدات العقلانية للتعفف بمجابهتها للعلاقة الجنسية، وإخضاعها لشروط الرزانة والسلوك العقلاني.

هكذا يصبح فيبر رافضًا ثقافة الشهوة كعلاج للعلم الوضعي، وكقيمة لا دينية جديدة تقوم مقام الدائرة الدينية في التنفيس عن الأفراد من وقع رتابة الحياة العقلانية الأداتية.

هذه العناصر كلها لم تمنع فيبر من التأثر، بل لم تمنعه أحيانًا من تغيير مجال رؤيته للدلالة الثقافية. يلخص إريك ليشتبلاو هذه المواقف الفيبرية الأخيرة في ما أسماه ثلاث استراتيجيات تجاه المشكل الجنسي: **الأولى** هي استمرارية إيمان فيبر وزوجته ماريان بالصلاحية اللامشروطة للزواج المثالي الأخلاقي، وهذا لا يعني التحرر والعيش أحيانًا خارج هذه الشروط لأوضاع خاصة، ما يدعم هذا المنحى قراءة فيبر «علاقته غير الشرعية مع مينا توبلر وإلسي جافي كنوع من العلاج اللطيف، نظرًا إلى انفلات الجنس من سيرورة عملية العقلنة والتوصل إلى علاقات مباشرة خالصة»[142].

الاستراتيجيا **الثانية** هي اعتقاد فيبر في القيمة الاستقلالية للإمتاع الجنسي من خلال آثار الحرية الجنسية على الشخصية، وهنا يظهر مدى تأثره بكلٍّ من فرويد والنقد الصارم الذي وجهه غروس إلى المجتمع ودعوتهما إلى التحرر الجنسي كعلاج وظيفي.

الاستراتيجيا **الثالثة** هي حيرة فيبر وتردده أمام تراجع الدائرة الدينية، وعدم قدرتها على ضبط سلوكات الإنسان الحديث بانزوائها في مجال خاص؛ فما عادت هي المعيار الوحيد كما كانت سابقًا لظهور دوائر أخرى، كمعيار وأداة للخلاص، وعلى رأسها الدائرة الجنسية والإستطيقية. يقول ليشتبلاو في هذا

(141) Levy, «Max Weber,» p. 84.

(142) Ibid., p. 84.

السياق: «أصبحت الدائرة الثقافية الجنسية كشكل من أشكال التعبير الوحيد عن الوجود الإنساني المرتبطة بمصدر الحياة الطبيعي، فاتحة بذلك بوابة اللاعقلانية، كجوهر حقيقي للحياة ضد رتابة العقلنة»[143].

2- الأزمة الثقافية والحل الجمالي

نلفي الأمر عينه مع الدائرة الجمالية – الإستطيقية – إذ وقفت في وجه رتابة العالم العقلاني، وهي عنوان عالم اللاعقلانية، الذي يحمل جميع مؤشرات الخلاص مجسَّمة في الإبداعات الفنية من موسيقى ورسم ونحت ومسرح...؛ إنها تعيد تشكيلٍ الروح التي لوثتها أيدي العقلنة التقنية. لذلك، لا نستغرب من تموقعها ضد كلٍّ من الثقافة العلمية والاقتصادية والسياسية كدوائر عقلانية من جهة، ومن جهة أخرى ضد الأخلاق الدينية التي تنافسها في مشروعية الخلاص، وإن يكن لكلٍّ أسلوبه في الخلاص وأهدافه المبتغاة.

ما هي الدلالة الثقافية للجمالي؟

قامت هذه الدائرة الجمالية أساسًا على دعوة «الفن من أجل الفن»، متجردة من أي هدف أو غاية دينية مقدسة؛ فالفن مطلوب لذاته، بل إن معاييره مستمدة من ذاته لا من أي عالم خارجي. وما عادت هذه الدائرة تخدم الإرادة الإلهية كما سبق، حيث كانت الموسيقى توظف في الترانيم الدينية، والرسوم على جدران الكنيسة للمسيح؛ إذ ارتد الفن إلى خدمة الذات الإنسانية لا غير. وهكذا تحولت الموسيقى، مثلًا، إلى أداة لإيقاظ الذات واستنهاضها بمخاطبتها روحه وكيانه، آخذة بذلك مكان التجربة الدينية. وبهذا التدافع مع الدائرة الدينية التي تحطمت على صخرة العقلنة الأداتية، حققت الدائرة الفنية أصالتها بادعائها القدرة على ملء الهوة التي تركتها الثقافة الموضوعية المرتبطة بسيرورة عملية العقلنة.

من هنا، كانت طبيعة خلاصها مختلفة تمامًا عن الخلاص الديني؛ فإذا كان هذا الأخير يبتغي الانعتاق من القدر السيئ المحتوم عبر تعقّب الرضى الإلهي داخل مسرح العالم الأرضي، فإن الخلاص الذي تنشده الدائرة الفنية هو التحرر

(143) Lichtblau, «The Prostestant Ethic,» p. 190.

من الأخلاق الدينية ذاتها، ومن الثقافة الموضوعية وتعويضها، «بدعوة نبوة صورية، للتغلب على العقلانية الرأسمالية، محاولة بذلك استبدال المضمون بالشكل»[144]. وهكذا اعتبر فيبر الإستطيقا حقلًا للتحرر والتأمل.

هل تحققت فعلًا معادلة «الفن من أجل الفن» لكي تصبح هذه الدائرة مرتعًا للتحرر والتأمل؟ يبدو أن هناك بعض التشكك والتردد داخل التفكير الفيبري بخصوص هذه الدائرة الفنية؛ إذ اعتبر الموسيقى، التي هي جزء من الفن، إحدى بنات العقلنة الغربية؛ فسؤاله لماذا لم تتطور الموسيقى في أي مكان آخر سوى الغرب سؤال متفرع عن سؤال أشمل هو: لماذا لم تكن التطورات الاقتصادية والسياسية والفنية والعلمية في الصين والهند تدخل في درب عملية العقلنة كما تفرد الغرب بذلك؟ صحيح أن الموسيقى هي قوة عاطفية عارمة، بل الفنون كلها ذات خاصية لاعقلانية تجعلها تختص بهذه المكانة في اللجوء إليها للتنفيس والهروب من إكراهات الحياة العقلانية النظرية والعملية وضغوطها، إلا أن المفارقة تبرز بشكل جلي حينما يعتبر فيبر أن الفن، بما في ذلك الموسيقى، هو جزء من سيرورة عقلنة الحياة الغربية بأكملها؛ إذ لم تتحدد خصوصية العقلنة الغربية وتفردها في النشاط الاقتصادي فحسب، بل في جميع صنوف الثقافة والإنجازات الإنسانية أيضًا، حيث نعثر على هذه العقلنة في الموسيقى التي أصبحت خاضعة لمنطق تناغم الأوتار ونسقية النغمات، «متجاوزة بذلك لاعقلنة الصوت للفاصل الفيثاغوري Comma انطلاقًا من إدخال مفهوم الطبقة الصوتية Pitch مساهمة في إثراء النغمات»[145]. من هذا المنطلق، لم تنحصر العقلنة الغربية في صورة الرأسمالية، بل جرت عقلنة الموسيقى أيضًا، فغدت هي الأخرى إجراءات حسابية لا تختلف عن أي سلوك حسابي داخل النشاط الاقتصادي؛ إذ كيف يُعقل أن يتم اللجوء إلى دائرة فنية ملجأً للخلاص، وهي جزء لا يتجزأ عن باقي العوامل الأخرى، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي لم تسلم من وقع عملية العقلنة الغربية، بل إن الرأسمالية لم تترك الموضوعات الإستطيقية إلا وقامت بتشييئها وموضعتها.

---

(144) Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 107.

(145) Christoph Braun, «The 'Science of Reality' of Music History: On the Historical Background to Max Weber's Study of Music,» in: Whimster (ed.), *Max Weber*, p. 181.

لكي يخرج فيبر من هذه المفارقة بين «عقلنة الدائرة الفنية بتحليلاته لعقلنة الموسيقى كدائرة لها منطقها وقانونها الداخلي، وفكرة الموسيقى كفن ومجموعة من العواطف ذات قوة فوق سلوكات الحياة بحركيتها الباطنية»[146]، فإنه يرى أن عملية العقلنة دمرت البُعد العاطفي والعفوي التلقائي للفن - والذي ظلت الشخصية البرجوازية تختزنه - إلا أن الحياة ظلت تدب داخل هذا العالم، مميزًا بين الفن من وجهة أدائه داخل الحياة، والفن وشروطه المنطقية التي جرت عقلنتها، متأثرًا في ذلك بفوسلر في دراساته السوسيولوجية للأدب؛ فهذا الأخير يولي أهمية للمتن الداخلي للشِّعر في مقابل الشروط الخارجية، وعليه فإن الوسائل التكنولوجية الموضوعية بوصفها شروطًا خارجية ليست إلا عوامل تطور العمل الفني وأشكال تطور التعبير داخل العمل الفني.

مع ذلك، وعلى الرغم مما إذا كانت للدائرة الإستطيقية حياة خاصة بها تجعلها تحتفظ بلاعقلانيتها وقوّتها الحيوية المتدفقة، اعتبر فيبر أن الموسيقى لم تنبع من فراغ، بل «تطورت انطلاقًا من الصراع بين عواطف منطقية - عقلنة الموسيقى - عواطف لاعقلانية»[147]، وهو ما جعل الفن غير قادر هو الآخر على الإفلات من قبضة المصالح الخارجية، ومشروطًا بالأوضاع الاقتصادية، كشروط السوق وعملية الإنتاج وطبيعة الأدوات، أي كل ما هو مرتبط بخصائص البنية التحتية لإنتاج هذه الدائرة. وفي غياب معيار إستطيقي، ظلت قيمة الأعمال الفنية مستندة إلى منطق المردودية والربح باسم الواقعية، لذلك لم يكن الفن من أجل الفن بل الفن من أجل المال.

على هذا الأساس، لم تنجح معادلة «الفن من أجل الفن»، بل «أصبح الفن في النهاية مثقلًا بأهداف خارجة عنه»[148]، بعدما ظل يصارع العقلنة ذاتها، التي هو جزء منها، أشاء ذلك أم لم يشأ، بمنطقه وأسلوبه، محاولًا تجاوز تأثير العقلنة بأبعاده التعبيرية والوظيفية من دون جدوى، ما دفع البعض إلى إعلان نهاية الفن بخصائصه العقلانية هذه.

---

(146) Ibid., p. 185.

(147) Ibid., p. 188.

(148) Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 107.

بناء عليه، تبدو المفارقة الفيبرية بصدد الدائرة الفنية؛ ففي الوقت الذي يؤكد ضرورة بقاء الفن من أجل الفن، نجده ينيط به «مهمة الخلاص الشخصي والنقد الاجتماعي»[149].

3- الأزمة الثقافية والحل الأخلاقي

جوابًا عن الأزمة الثقافية، ربط كارل ليفي الاختيار الفيبري للحل الأخلاقي بمرحلة النضج الفكري الفيبري وتجاوز تلك الأفكار الفوضوية[150]؛ إذ أصبح فيبر مقتنعًا بالحل الأخلاقي تجاه الأزمة الثقافية، حيث كتب قائلًا «أن الجنسية تعني اللانظام ونفيها للعالم، إذ هي ضد النظام الحيوي للعقلانية الغربية؛ فهي تتظاهر وتتصنع بحس الارتباط ودعم الإنسان»[151]. لذلك، فإنه نفى إمكانية أي تصالح بين الجنسانية (Eros) والثقافة داخل مسار حياة إستطيقية ليبيرالية، معتبرًا أن الضوابط الأخلاقية والحساب هما أصل الفردانية الحديثة ومصدرها، على الرغم من تحطيم جذورها الروحية، ما جعله يقبل بهذا الشكل من الإرث الثقافي والفكري. وهنا لابد من التذكير «بالاختلاف الجذري والجوهري بين ليبيرالية فيبر الألمانية ونمط الليبرالية النيتشوية كإرادة القوة، أو ليبرالية بنتام النفعية؛ ذلك أن فيبر النيتشوي ما هو إلا إعادة صوغ للشخصية الأخلاقية الكانطية»[152]، الأمر الذي يسد الطريق أمام أي تأويل يزعم أن الحلول الفيبرية تشخيصات عدمية لاأخلاقية لعصره، بإلحاحه على أن الدرب الآمن، بما هو الملاذ الوحيد، هو الدرب الأخلاقي، مقتفيًا آثار كانط.

ما هي إذًا رهانات فيبر الأخلاقية تجاه الأزمة الثقافية؟ وكيف مزج بين الحل الأخلاقي ومسألة الثقافة المعقلنة الموضوعية؟

قبل الإجابة، لا بد من التذكير بالتمييز الذي أقامه فيبر بين صنفين من

---

(149) Scaff, «Weber on the Cultural Situation,» p. 115.

(150) Levy, «Max Weber,» p. 85.

(151) Edith Hanke, «Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth,» in: Whimster (ed.), *Max Weber*, p. 153.

(152) Levy, «Max Weber,» p. 85.

الأخلاق على مسار تاريخ الفكر الديني، **الأول** هو الأخلاق وتوجهها نحو **إقصاء العالم**: «إنها تستبخس العالم وتجعله بلا قيمة، بإقصائه كمخلوق ووعاء للشر، مبررة كل إمكانية الهروب من العمل داخل هذا العالم، إذ لا معنى له كما هي الحال بالنسبة إلى التجمعات الآسيوية للجدبة/ الوجد/ التأمل/ العربدة»[153]. وفي المقابل، نجد الصنف **الثاني**، الأخلاق **المؤكدة لهذا العالم**، والتي تسعى إلى الاندماج والعمل داخله، ولذلك «ظلت موجهة ومندمجة فيه بمعنى خاص، بخلاف التأكيد الساذج للعالم كما هي حال النزعة الإنسانية في العصر القديم والكاثوليكية واللائكية»[154].

من هنا، فإن الأخلاق **الأولى** تلفظ العالم إرضاء لاعتقاداتها، وقبولها العيش بأفكارها وقيمها وخيالاتها في إطار وحدة وتناغم ذاتي، غير مكترثة بمآل المجتمع وسيرورته، إذ هي أخلاق الاعتقاد التي لا تلقي بالًا لنتائج سلوكاتها، ولا تُدخلّا أي اعتبار لفعل الآخرين داخل الواقع، ولا تهتم بالنتائج ولا تتحملها. في حين أن الأخلاق **الثانية** تعلن استعدادها التام للعمل داخل هذا العالم بعيوبه وانحرافاته وتوتراته. ولمّا كانت منخرطة في مسرح العالم، فإننا نجدها على أتم الاستعداد لتقدير مسؤولية نتائج سلوكاتها وأفعالها وتحمّل هذه المسؤولية؛ فهناك علاقة دقيقة بين أخلاق ذات تصور إقصائي تنكري للعالم كأخلاق الاعتقاد، وأخلاق ذات تصور تأكيدي انخراطي داخل العالم كأخلاق المسؤولية.

كيف سيفك فيبر خيوط هذه المعادلة؟ وكيف سيعيد تركيب هذين التصورين، خصوصًا أننا أمام مأزق الأزمة الثقافية، وكيف سيجري تفعيل هذه الأخلاق أمام الدينامية الثقافية للرأسمالية المتطورة؟

لئن كانت الأخلاق مماثلة في موقفها المعارض للثقافة الرأسمالية الموضوعية مع الدائرة الجنسية والإستطيقية، فإن هذا لم يمنع من وجود تناقض بينهما؛ إذ يستحيل - كما يقول فيبر - تحقيق السعادة والأخوة عبر الفوضى واللانظام

---

(153) Max Weber, «The Social Psychology of the World Religion,» in: *From Max Weber*, p. 291.

(154) Ibid., p. 291.

الجنسي؛ «ذلك أن منطق الإيثار الأخوي واللهفة الجنسية متناقضان»[155]، فلا يعقل الجمع بين أخلاق تحمل تصورًا يقيم الاعتبار للآخر ويتعامل معه كغاية وليس كوسيلة، وبين الرؤية الجنسانية التي تغرق صاحبها في مطلب تحقيق الذات عبر اللذة، إلى حد مستوى الأنوية المركزية.

تسمح الأخلاق بشكلها الزهدي برؤية مسار للحياة، قادرة على تجنب جميع المخاطر الشخصية وأشكال التيه داخل مسالك التجربة الداخلية، كما هي الحال بالنسبة إلى التجربة الإستطيقية والتجربة الإيروتيكية، خصوصًا أنهما لا يقدمان حلًّا لأزمة الثقافة العقلانية، بقدر ما يقودان إلى العبور إلى عالم اللاعقلنة، مجردين الشخصية من جميع إمكاناتها وقدراتها على المبادرة والفعل، في حين انتصبت الأخلاق في وجه هذا الحل اللاعقلاني أمام أزمة الثقافة العقلانية. وقد اختزل توماس كارلايل (Th. Carlyle) دعوة الأخلاق هذه في عبارته الشهيرة «إعمل بلا يأس»، والمعادلة هذه ليست مجرد دواء أو شعار طبي، بل هي روح الزهد البروتستانتي ذاته وجوهره، وتعبير عن ضجر رؤية العالم[156].

يرى التأويل العقلاني الثاني – الذي يعتبر فيبر سوسيولوجي العقلنة والعقلانية أمثال شلوشتر ولشتبلاو وسيكا – أن التهديدات التي عصفت بالثقافة الغربية هي تهديدات عقلانية، ومن ثم لن تكوّن الحلول سوى بآليات عقلانية. هذه التهديدات حُصرت في ثلاثة عناصر أساسية:

– نزع الطابع السحري عن العالم العلمي، الذي نتجت منه صعوبة وضع معنى الحياة ودلالتها اللذين هما شرط لإنضاج مفهوم الشخصية التي هي بدورها عمود المسألة الثقافية؛ إذ أصبح كل فرد يبني تصوره الخاص، وبما أن العلم بات عاجزًا عن إنتاج قيم تضمن وحدة تلك التصورات، ضاعت المقاييس والمعايير بين الأفراد.

– ما شكلته العقلنة الاقتصادية والسياسية من تهديد لحرية الإنسان مجسَّدة في البيروقراطية.

(155) Hanke, «Max Weber,» p. 153.

(156) Lichtblau, «The Prostestant Ethic,» p. 193.

– ما سببته العقلنة الغائية من تهديد مطلق للحرية الفردية؛ فصحيح أن الفرد تحرر من إكراهات التقاليد والأعراف، «إلا أن هذه الحرية ظلت سلبية لا إيجابية، لعدم خضوعها لأي قاعدة قيم أو عواطف، سوى قاعدة المنفعة القصوى»[157].

فإذا كانت العقلنة قد ضمنت للإنسان حق الادعاء بعدم وجود أي قوى غامضة تحكمه، محررة إياه من قبضة جميع القوى الخرافية والدينية، وأن في استطاعته السيطرة على كل شيء داخل الحياة، فإن هذا لا يعني تحرره ما دامت الاستقلالية لا تعني الحرية؛ فبقدر ما حررته عملية اكتساح العقلنة الغائية من قيود التقاليد والعواطف والأوهام فإنها «لم تخول له حرية الخلق والإبداع من خلال أخلاق خاصة بشخصيته، بالتحامه ببعض القيم والدلالات التي تنتظم حياته حولها»[158].

كيف السبيل إلى الحفاظ على مكتسبات الاستقلالية الميتافيزيقية للفرد الذي أتت بها هذه العقلنة؟ وفي الآن نفسه ضمان أخلاق ذات قيم تساعده على التحرر من هيمنة العقلنة الأداتية بتأهيله للخلق والإبداع؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن إعادة الإحياء الثقافي للشخصية الغربية الحديثة بإبداعاتها وإنجازاتها؟

يرى شلوشتر أن فهم الازدواجية الأخلاقية للحل الفيبري يستوجب تجاوز الثنائية الموهومة، أي أن أخلاق المسؤولية تعني العقلنة الإيجابية والمسؤولية، في حين أن أخلاق الاعتقاد تعني اللامسؤولية واللاعقلنة. يقول في هذا السياق: «ليس من السهولة، في أثناء قراءتنا النصوص الفيبرية، الوقوف عند تأكيده أن أخلاق الاعتقاد ليست متكافئة أو تعادل اللامسؤولية»[159].

على هذا الأساس، ارتأى شلوشتر أنه حتى لا نسقط فريسة النقاش المبسط، يلزم وضع الحلول الفيبرية في سياق تصوراته الفلسفية، وربط مفهوم المسؤولية

(157) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 104.

(158) Ibid., p. 106.

(159) Wolfgang Schluchter, «Conviction and Responsibility: Max Weber on Ethics,» in: *Paradoxes of Modernity*, p. 50.

بنظريته في القيم. وحتى نستوعب طبيعة العلاقة المتداخلة بين أخلاق الاعتقاد ووضع نمذجة تاريخية لمسار التفكير الأخلاقي الفيبري ابتداء.

في المرحلة **الأولى**، المتمثلة في الدرس الافتتاحي في فرايبورغ عام 1895، والتي عبّر فيها عن ضرورة اجتثاث الأخلاق من السياسة الاقتصادية، مناهضًا إمكانية المطابقة بين الأفكار الأخلاقية والأفكار السياسية، استخلص شلوشتر من هذا الدرس الافتتاحي مسألتين: **الأولى** «تمييز فيبر بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون»، و**الثانية** «تعدد الأطروحات بشأن القوانين التي تحكم ما ينبغي أن يكون، فليس أي شيء صالح أخلاقيًا ويبحث في الصلاحية متوافقًا مع اتباع العادة»[160].

بتمييزه بين الصلاحية القيمية والصلاحية الواقعية، لن تستطيع القيمة أن تؤسس لما هو كائن، مقصيًا بذلك اعتبار الاقتصاد علمًا أخلاقيًا، نظرًا إلى المسؤولية الملقاة على عاتقه في علاقته بالتربية السياسية من مهمة النهوض التاريخي بألمانيا، وهي مسؤولية تاريخية تأخذ بُعدًا توحيديًا.

اتسمت هذه المرحلة برفضه العنيف للثقافة الأخلاقية التي جرت معها خطابًا سياسيًا تزعّمه الاقتصاديون الأخلاقيون، من النفعيين وأصحاب اللذة ومذاهب السعادة. وبهذا، سجل فيبر ابتعاده عن المعايير الأكسيولوجية كلها، ودعوته في المقابل مذهب الأخلاق الطبيعية.

أمّا المرحلة **الثانية**، فهي مرحلة مجابهة الفكر الأخلاقي الفيبري بين الثورة السياسية في روسيا والثورة الجنسية في ألمانيا من دائرة أصدقائه. ولئن كان فيبر «قد انجذب إلى العدمية والفوضوية الروسية في وقت احتقاره الجرمانية»[161]، فإنه كتب متأثرًا بالثورة البرجوازية؛ «إنها تحمل دلالات ثقافية لسيرورة عالمية، ولا تضم سوى مهمة الليبرالية السياسية بتجاوزها الثيوقراطية كنسق سياسي، وتعارضها مع اليعقوبية المركزية والبيروقراطية، ونشرها المبادئ الفردانية القديمة

---

(160) Ibid., p. 23.

(161) Charles Turner, «Weber and Dostoyevsky on Church, Sect and Democracy,» in: Whimster (ed.), *Max Weber*, p. 167.

وحقوق الإنسان في الوعي»[162]. يضاف إلى ذلك تأثره بنزعة تولستوي النقدية الجذرية، بعد إذ تحول الأخير إلى مسيحي تائب بانكبابه على إعادة تأويل موعظة الجبل، من خلال انتقاداته الجوهرية لمؤسسة الدولة والمجتمع والكنيسة. وهو «عبّر عن هذا النقد في لقاء نظمه في عام 1880 تنبأ فيه باقتراب انهيار الحضارة المسيحية الغربية»[163]. وأمام الأسئلة المقلقة عن كيفية انفلات الإنسان الحديث من قبضة الرأسمالية برؤيتها للعالم، اعتبر فيبر أن درب تولستوي أحد الحلول الممكنة، خصوصًا بعدما أدخل الأخلاق في مركز اعتقاده، ودافع دفاعًا مستميتًا عن الإصلاح الفردي. وعلى الرغم من أنه كان من دعاة سقوط القيصرية، نجد أنه لم يضع نظامًا اجتماعيًا بديلًا لتلك الانتقادات، مكتفيًا بأخلاق المحبة ودورها في الاندماج الاجتماعي. هكذا طرح تولستوي الإيمان بديلًا، و«لئن كان هناك تأثر قوي من الاشتراكيين الجرمان والفوضويين بهذه النزعة الأخلاقية الدينية لدى تولستوي، فإن ملتقى ذلك الإجماع يرجع في الأساس إلى نقده اللاذع والجوهري للرأسمالية»[164]. ولذلك تأثر فيبر بهذه القيم الأخلاقية باعتبارها مبادئ تقود الفعل وتوجهه، فليس المهم كوننا قادرين على التنبؤ بنتائج فعلنا، وإنما كوننا ملتزمين بواجبنا ومبادئنا، وهو ما يدل على التأثير الفيبري في هذه المرحلة بأخلاق الاعتقاد التي تم التعبير عنها بشكل دقيق بالقول: «إن المسيحي يتصرف بصواب ويترك نتائج فعله للإله».

تبخرت تلك الآمال المعقودة على الثورة البرجوازية، وفشلت روسيا في تحقيق الدولة الليبرالية، ما دفع فيبر إلى رفض «أخلاق الحب الصبيانية، والتي عبّر عنها الأمير ميشكين بالانفتاح ونزاهة الممارسة، من دون النظر إلى النتائج، حيث تنقص المسؤولية»[165]؛ إذ إن الثقافة الروسية جردت بديانتها الأخلاقية الذات من مسؤوليتها وقدراتها على الانخراط في معركة الحياة. يقول تيرنر في هذا السياق: «أصبح من الصعب الإمساك بالحياة المتدينة، والمجسدة في الأدب الروسي

(162) Schluchter, «Conviction and Responsibility,» p. 55.

(163) Hanke, «Max Weber,» p. 144.

(164) Ibid., p. 149.

(165) Turner, «Weber and Dostoyevsky,» p. 169.

بأشكاله المختلفة، إنها اعتقادات فوق المسيحية عبّر عنها بودلير بالأرواح الداعرة المقدسة»[166].

من هذا المنطلق، وحفاظًا على المثل العليا الأخلاقية، هاجم فيبر دعاة التحرر الجنسي، بمن فيهم غروس، منذ عام 1907، معتبرًا أن ما تناساه كلا التوجهين، سواء الثورة البرجوازية أو الفوضوية الجنسية، هو عدم التفكير في الأخلاق من دون الاعتقاد في قيم مطلقة ومن دون الاستمرارية في الاندفاع الداخلي نحو التسامي الذاتي، وطمس الحاجات الطبيعية[167]. يستبطن هذا النص استدعاء الأخلاق الكالِفِنية لمجابهة كلٍّ من ثقافة الثورة البرجوازية بنتائجها والأخلاق الفوضوية لكونهما يجردان الذات؛ فالأولى - بدعوتها إلى أخلاق الاعتقاد - تناست الحاجات الطبيعية الإنسانية ومسؤولية نتائج الفعل داخل العالم. كما أن الأخلاق الفوضوية الجنسية، التي أعطاها فيبر صبغة استهزائية بتسميتها «أخلاق الطب النفسي»، تناست هي الأخرى أن لا وجود لأخلاق أو لقيم أخلاقية من دون الاعتقاد أو الاحتكام إلى قيم مطلقة تستند إليها.

لمّا كانت أخلاق التحرر الجنسي لا تستند إلى أي معيار، فإنه لزمها العدم والفوضى؛ إذ لا تبرح مجال إشباع رغبات الفرد من دون الاستكانة إلى أمر، أو الاهتداء إلى غاية. لذلك، تطلّب هذا التمييز وهذه المقارنة الفيبرية الاستناد إلى نظرية القيمة، التي هي جزء من المشروع النظري الفيبري لتحديد المسألة الأخلاقية.

إلى حدود هذه المرحلة، لم تبرح الأخلاق البروتستانتية مجال التفكير الفيبري في تقويم الدرس الأخلاقي واستيعابه للنهوض بالأزمة الثقافية.

هذا واتسمت المرحلة **الثالثة** بنضج التصور الفيبري المتعلق بالمسألة الأخلاقية، متجلية في كتاباته «السياسة كدعوة - الإقصاءات الدينية للعالم وتوجهاته»؛ إذ ميز فيبر بين أخلاق الاعتقاد وأخلاق المسؤولية، انطلاقًا من

---

(166) Ibid., p. 166.

(167) Schluchter, «Conviction and Responsibility,» p. 57.

التمايزات بين الأخلاق البطولية والأخلاق اليومية العادية، وأيضًا بين القيم الأخلاقية والقيم الثقافية، وأخيرًا بين الأخلاق والسعادة.

أما التمييز الأول بين الأخلاق البطولية وأخلاق العامة، فيُستشف مما كتبه في مقدمة كتاب *Economic Ethics of the World Religions* **(الأخلاق الاقتصادية لديانات العالم)**، حيث ميز بين الأخلاق البطولية، كأخلاق الفضيلة، في مقابل أخلاق العامة، وهو اختلاف يجد تفسيره في مبدأ التراتب الاقتصادي وما ينتج منه من تراتب ثقافي. أما في ما يخص التمييز بين القيم الأخلاقية والقيم الثقافية، فإن فيبر اعتبر أن بخلاف القيم الثقافية، تفرض الأخلاق إلزامات لا مشروطة، وعلى الوعي الفردي أن يمتثل لها ويخضع؛ تلك هي أخلاق الواجب، وإذا خالجتها نفحة العقلانية، فإنها تظل أخلاقًا قيمية عقلانية مرتبطة بتحقيق المبدأ من دون مراعاة النتائج. إنها قيم مطلقة تجد إطارها المرجعي في الفرد، في حين تظل القيم الثقافية مرتبطة بالتصورات التاريخية، إذ يجد مفهوم الواجب مرجعيته في الجماعة.

التمييز الأخير الذي يعقده فيبر بين الأخلاق ومبدأ السعادة هو أن بخلاف السعادة، نجد مفهوم الواجب أو تحقيق الواجب مرتبطًا بمصالح معنوية ومادية؛ إنه الخلاص الذي يتخذ صبغة دينية معنوية، بما في ذلك «الاغتسال من أجل مصلحة التطهير»، فالهدف دائما ديني، في حين ترتبط السعادة بتحقيق مصالح مادية دنيوية، كالصحة والثروة وطول العمر والأبناء.

إن ما يمكن استخلاصه من هذه المقارنة الفيبرية هو وجود صنفين من الأخلاق تحكم الأفعال الإنسانية بصفة عامة: **الأول** هو الأخلاق الموجّهة نحو القيم، والمحكومة بقوانين معيارية تخضع لمنطق الواجب؛ «فأي خرق لأي قاعدة، يجعل الفاعل غير قادر على الفعل بطريقة متبصرة، وليس بالضرورة أن يجلب له ضررًا ماديًا»[168]؛ إنه عالم مميز بقوانين معيارية يطابقها الفعل القيمي. **والثاني هو الأخلاق** الموجهة نحو النجاح، والمحكومة بقوانين طبيعية، فبمجرد إخلال الفاعل بقاعدة تقنية يُحكم عليه بالفشل، بل سيلحق به الضرر.

---

(168) Ibid., p. 65.

بهذه العناصر، تمكن فيبر من التمييز بين الدائرة القيمية المتضمنة لعملية عقلنة القيم، والدائرة المعرفية المحتوية عملية العقلنة الغائية، مسجلًا بذلك التحول المهول الذي حدث بفعل ابتلاع الدائرة المعرفية للدائرة القيمية، وما استبطنته من إرهاصات انسحاب الفعل الأخلاقي. وعلى الرغم ذلك، فإن كلًا من شلوشتر وهبرماس اعتبر أن «الانعراج الذي وقع من الأخلاق إلى اللاأخلاق لا يُرَد إلى عملية العلمنة، بل إلى الأخلاق النفعية التي ظلت مستبطنة منذ نصائح بنجامين فرانكلين»[169]، وهو سبب رئيس في تنحية مفهوم الواجب الأخلاقي، تاركًا المجال لقيم النجاح المحكومة بقواعد تقنية ونفعية. لقد كان هذا السبب حاسمًا في رأيهما لتحويل المجرى في المجتمع الغربي الحديث من أخلاق الواجب المستجيبة لنداء داخلي إلى اللاأخلاق المستوجبة للتخصص المحكوم بالمصالح المادية.

لكي يتخلص فيبر من معضلة تنحية الجوهر الأصلي لأخلاق الاعتقاد، ولإيجاد حلول الإشكالات الحديثة التي تخص طبيعة التحولات التي ما عادت الأخلاق البروتستانتية قادرة على مسايرتها، ولضمان إحياء مفهوم الاعتقاد الجوهري داخل ثوب أخلاق المسؤولية، بادر فيبر إلى التشكيك في الطروحات التي تعتبر الأخلاق الكانطية الصورية خالية من أي بُعد جوهري، خصوصًا في أثناء حواره مع غوستاف شمولر (G. Schmoler)، موظِّفًا عبارة كانط الأساسية: «كنا في البداية فحسب وسائل بعضنا لبعض، والآن نحن غايات بعضنا لبعض»[170]؛ فالشق الأول من العبارة ليس فيه مضمون أخلاقي لارتكاز العلاقة الإنسانية على البُعد الأداتي، واعتبار الآخر مجرد وسيلة في خدمة نجاح الذات، في حين أن في الشق الثاني من العبارة مضمونًا أخلاقيًا عبر التعامل مع الآخر كغاية في ذاته لا مجرد وسيلة.

يخلص فيبر إلى أن صورية الأخلاق الكانطية لا تمنعها من المبدئية، وإلا ستصبح بلا قيمة ومعنى. صحيح أنها أخلاق قائمة على العقل، وفي استطاعة أي واحد أن يتفحصها عقلانيًا، نظرًا إلى طابعها الصوري، لكنها تستمد كونيتها

---

(169) Ibid., p. 69.

(170) Ibid., p. 74.

ومبدأها التشريعي العام من إلزاميتها التي تجد صدقيتها في المبادئ التي تحملها. ولئن كان كانط قد نقد الوهم الديني الإكليروسي، فإنه لم يتصور تعارضًا قطعيًا بين الإيمان والعقل. ومع ذلك، فإن نموذجه الأخلاقي ليس دينيًا كما أنه ليس لادينيًا؛ إنها أخلاق مرتكزة على مبدأ التدبُّر، تؤوَّل على قاعدة عقلنا وحريتنا عبر العلاقة التبادلية بين الوعي بالحرية والخاصية الإلزامية للقانون الأخلاقي[171]. ولمّا كانت الأخلاق الكانطية التأملية تستند إلى قواعد أخلاقية، بمساعدة من مبدأ صوري كالمبدأ العام الكوني، فإن فيبر اعتبر أن الأخلاق التأملية الكانطية ليست في النهاية سوى أخلاق المسؤولية، لكونهما يتقاسمان مفهوم الصورية.

لكن ماذا يقصد فيبر بالصورية؟

يتضمن مفهوم الصورية اعتماد أخلاق المسؤولية التي تشمل إيمان الفاعل بقيمة اعتقادية من جهة، وتوقُّعه النتائج من جهة أخرى. وهو تداخل يجد تعبيره «لدى أخلاق الإخوة الذين يجدون أنفسهم في صراع محايث بين القيم الاعتقادية وقيم النجاح، بين النيات الطيبة والآثار اللاعقلانية لتحقيقها»[172].

بمعنى آخر، كيف يمكن إثبات أن ما هو صحيح في أخلاق المبادئ صحيح داخل أخلاق التدبُّر؟ محاولة فيبر تبدو جلية في إدماج العقلنة الغائية والعقلنة القيمية في ما بينهما؛ فأن تتصرف انطلاقًا من اعتقادك وواجبك يعني قدرتك على التنبؤ واستشراف نتائج فعلك بناء على معرفتك الجيدة.

تصبح أخلاق المسؤولية هي «إدماج مفهوم العقل بالمعنى الأنثروبولوجي، أي القيمي، داخل العقلنة العلمية، لما يتميز به من قوة وطاقة لشحن الحياة وإعطائها معنًى ودلالات وغاية، بانخراطه في توجه قيمي مركزي، في الوقت الذي يقصد بالعقلنة العلمية قوة الفعل على أساس معرفة اختبارية للعلاقات السببية الرابطة بين الوسائل والغايات والنتائج»[173].

---

(171) Ibid., p. 77.

(172) Ibid., p. 87.

(173) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 109.

تصدى فيبر إذًا لمحدودية العقل الضيق الذي ينتقد الحجج الأخلاقية، مبرزًا لاعقلانيتها. إنه العقل العلمي الذي تنحصر مهمته في تحديد الحقائق الاختبارية، ووضع استنباطات منطقية، معتمدًا على معرفة القوانين؛ ولأنه يعتمد على هذه المقاييس الضيقة والمعايير المحدودة، فإنه يثبت لاعقلانية اختيار القيم المتصارعة على الرغم من ادعاء عقلانيته من وجهة نظر أصحابه. من هذا المنطلق تأتي دعوة فيبر إلى رؤية تكاملية بين أخلاق الاعتقاد وأخلاق المسؤولية على الرغم من تناقضهما، وهي دعوة عقل أنثروبولوجي موسع، حيث إن «في استطاعة الفرد أن يحوّل قاعدة أو اندفاعًا لاشعوريين إلى أغراض وأهداف واعية، بدمجها داخل مسار وبرنامج حياته بتكوين شخصية لذاته؛ إنها رؤية أنثروبولوجية للعقل مبنية أساسًا على تصور يمايز بين إنسان عقلاني وطبيعة لاعقلانية»[174].

بهذا الالتحام بين المنظور الأنثروبولوجي للعقل الذي يشكل الوضعية المعيارية للفلسفة الأخلاقية الفيبرية من جهة، والمنظور المنطقي للعقل الذي يشكل رؤية خارج الأخلاق من جهة أخرى، غدا واردًا تجاوز مفارقة لاعقلنة الاختيار أو التقرير بين القيم الثقافية المتصارعة، متخطيًا حدود العقلنة الأخلاقية، ومؤكدًا في الوقت نفسه مفهوم الشخصية كفكرة أخلاقية ملتحمة بقيمها الإنسانية الثقافية والدينية والسياسية والاجتماعية.

الخلاصة عينها سيتوصل هاينريش إليها في تقويمه التعريف الفيبري للمسألة الأخلاقية؛ إنها مبنية على رباط قائم بين الوجود العقلاني والوجود العاطفي، «فأن تعيش تجربة إنسانية عقلانية هو أن تحيا وجودًا انفعاليًا»[175]، مستنتجًا أن هذا التناول الفيبري حمل معه ظهور مفهوم شخصية موحدة تقوم على العقل مثلما تستند إلى العاطفة، ولن يستساغ هذا التصور إلا بالجمع بين أخلاق الاعتقاد وأخلاق المسؤولية.

---

(174) Ibid., p. 99.

(175) Schluchter, «Conviction and Responsibility,» p. 97.

أدرك فيبر أن لا ملجأ إلا إلى الجمع بين هذين النمطين من الأخلاق. يقول شارل لارمور، معتمدًا على التبرير الفيبري بضرورة إيجاد توازن بين هذين الموقفين الأخلاقيين: «إذا كان السياسي ملتحمًا، بالضرورة، بأخلاق المسؤولية، فعليه أن يعرف أنه ليس رجل سياسة فحسب»[176]. ولعل امتداد مسؤولية الفاعل وتعدديتها يخرقان خصوصية كلا النمطين الأخلاقيين، ويجليان مدى محدودية تفردهما؛ فأخلاق المسؤولية تقتضي ألا نتحمل مسؤولية فعلنا فحسب، بل أن نتحمل أيضًا سير العالم من دون ضمانة وجود إله يسنده؛ إذ يستحيل الانفراد بهذه المسؤولية، لأن تحمّلها يجعلنا نرتكب أخطاء عدة، وليس هناك من يستطيع تحمّل أعباء هذه المهمة[177]، إضافة إلى انعدام وسيلة مطلقة لرسم ما هو الفعل وما هي نتائجه.

المحدودية ذاتها تنطبق على أخلاق الاعتقاد حول عدم مسؤولية الفاعل، «فأنت لست مسؤولًا عن هذا الوضع الصعب باتخاذك قرار الفعل». من هذا المنطلق، فإن مبررات أخلاق الواجب نسبية في علاقتها بالفاعل الوحيد في تحمّل المسؤولية بغياب الآخرين، وهو ما جعل كانط يطرح مفهوم المبدأ المعمم أو الكوني.

من ثم، اعتُبر «إبعاد أخلاق المسؤولية أو فصلها عن أخلاق الاعتقاد انحرافًا عن الوعي الأخلاقي»[178]، فصراعهما وتناقضهما ليسا إلا نتيجة انعدام تجانس الأخلاق ذاتها لسبب يعود أساسًا إلى انفكاك الأخلاق عن اللاهوت كليًا، وما استوجبه من التسليم بلا تجانسها وتشتت في مبادئها أخلاقية إلى فروع متعددة ومختلفة ومستقلة، بحيث لا يمكن اعتبار أحدها وسيلة في خدمة آخر، ما أدى «إلى صراع وجهات نظر استحالت تصفية خلافاتها، وبالتالي ضرورة اتخاذ قرار

---

(176) Charles Larmore, *Modernité et morale*, Philosophie morale (Paris: Presses universitaires de France, 1993), p. 113.

(177) Ibid., p. 116.

(178) Ibid., p. 117.

لمصلحة هذا أو ذاك»[179]. ولمّا كان فيبر قد رفض أخلاق إقصاء العالم وتعويضها بأخلاق تأكيدية للعالم، معلنًا إثبات الذات وما تقتضيه من أخلاق المسؤولية بالمعنى الاعتقادي الكانطي الصوري، فإن هذه الأخلاق هي التي أطّرت خيارات فيبر وحلوله، سواء السيكولوجية منها أو السياسية أو العلمية، داخل سياق الأزمة الثقافية. فما هي الدلالة التي تكتسيها الذات أو الشخصية في ظل هذه الأخلاق؟

تفترض هذه الأخلاق شخصية حازمة قادرة على التجرد من الانسياق داخل دائرة «صراع الآلهة»، أي قدرة الذات على تخطي صراع دوائر القيم الثقافية من جهة، ومجاوزتها للركون إلى شياطين الحياة الباطنية من جهة أخرى، خصوصًا أنهم يستغلون فرصة تنحّي الدور الأصلي للدين في علاقته بالباطن، أي يستغلون تنحية الدين وموت الباطن، وهنا يقصد فيبر التيارات الإستطيقية العدمية والفوضوية الجنسية. وهكذا تدعو الأخلاق الفيبرية إلى يقظة الذات من جديد، عوض الهروب نحو كل ما هو عقلاني.

إذا كان هذا هو المطلب الأخلاقي والتصور الفيبري للمسألة الذاتية، فإن الأمر نفسه سينطبق على المسألة السياسية بدعوته إلى «تأسيس موقف عقلاني مبني على اختيار مؤهل للمسؤولية السياسية تجاه المستقبل التاريخي»[180]؛ إذ بُذل الجهد في البحث عن نوع من التراضي والتسوية بين السلطة بعقلانيتها ومسؤوليتها من جهة، وأنظمة الحياة ومطالبها من جهة أخرى، وهي التي يمكن التعبير عنها بالمعادلة التالية: «التوازن بين حادث دمقرطة المؤسسات من جهة، ومطلب دمقرطة البيروقراطية من جهة أخرى»، وهذا دليل على اعتراف فيبر بمكتسبات العقلنة شرط إعادة إنعاش حقوق الذوات داخل المجتمع، بما تحمله من مؤشرات تحقيق الحريات الخاصة والعامة.

في السياق نفسه، يأتي التصور الأخلاقي الفيبري للمسألة العلمية، وهو يدخل في نطاق تأكيد العالم مع تحمّل الذات مسؤولية فعلها، على الرغم من اتخاذ

---

(179) فيبر، **رجل العلم**، ص 37.

(180) Scaff, «Weber on the Cultural Situation,» p. 114.

المعرفة العلمية منحًى إنكاريًا لكل سلطة غائية، باجتثاثها روح القيم والمعاني التي ظلت تدب داخل رؤية العالم ممارسة وفعلًا، وانجرافها للدعوة الموضوعية، خالقة بذلك نظامًا سببيًا طبيعيًا كشكل وحيد محتمل لرؤية العالم، ومبرزة مفارقة، كلما تقدم العلم استقلت الدلالة والمعنى[181]؛ إذ حتمت دعوة فيبر الأخلاقية مجابهة هذا النمط المعرفي العلمي العقلاني بإعادة صوغه، لتقحم الذات وتعطي معنى للشخصية والفكر، حيث أعلن، موجِّهًا طلابه - الذين يرون ضرورة تجاوز هذا الشيطان الجديد، لما له من خطورة على الثقافة - أنه «ينبغي عدم نسيان أن هذا الشيطان أصبح عجوزًا، وعليك أن تصبح أنت أيضًا عجوزًا لتفهمه»[182]؛ إنها دعوة إلى التخلي عن الهروب الذي أصبح علامة من علامات تحديات العصر الحديث، بل نجده يحث على ضرورة التفحص والتعمق في وسائل وطرق العلم من أجل معرفة قوّته وحدوده، حتى نتمكن من تفتيت مكونات هذه الدائرة المعرفية وسلطتها الأداتية وقدرتها على المراقبة التقنية للحياة، بتأكيد محدودية قدراتها في إنتاج المعنى، الذي هو من شأن دائرة أخرى عملت العقلانية العلمية على طمسه واجتثاثه، الأمر الذي دفع فيبر إلى الإقرار بضرورة الفصل بين العلم كمعرفة تقنية، والدعوات الأخلاقية والأفكار وأشكال الخلاص، إذ يقول: «ليس للنبوءات التي تهبط من الكراسي الجامعية في النهاية من نتائج أخرى سوى تكوين شيع من المتعصبين، لكنها لن تُكوِّن أبدًا مجتمعات حقيقية»[183]. وبما أن العلم غير قادر على إنتاج قيم ومعان، استلزم على الأستاذ أن يجنب قاعة درسه جميع أشكال الانخراط في صراع المفاهيم والآراء الحزبية، وهي - مجدَّدًا - دعوة إلى الحياد القيمي، أي التمييز بين ما أثبتته الدراسات الواقعية والبراهين العلمية التجريبية، ومواقفه القيمية وآرائه الشخصية العملية من حيث قبوله بها أو رفضه لها؛ لن تكون مهمة الأستاذ في هذه الحالة سوى أن «يبين لكم، حين ترغبون في بلوغ الغاية الفلانية أو غيرها، أنه لا بد لكم من الموافقة على النتائج الفلانية المساعِدة

---

(181) Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1993), p. 11.

(182) فيبر، **رجل العلم**، ص 37.

(183) المرجع نفسه، ص 42.

والثانوية التي ستنتج منها وفقًا لدروس التجربة»[184]. وبما أن ليس هناك قيمة عليا لتحديد الغايات المرجوة، فعلى سلطة القوانين العلمية أن تتجنب ادعاءها تقرير البنية الداخلية للقيم الثقافية، أو تحديد إجابات تخص قيمة ثقافية ما وعناصرها، أو كيفية التصرف داخل نسق ثقافي، إذ بالوضوح الذاتي والمسؤولية التامة تتحقق الإرادة الأخلاقية والنزاهة الفكرية التي ليست سوى مسؤولية الذات والآخرين، وأخيرًا وضوح الرؤية. تلك هي العناصر التي استند إليها فيبر لمواجهة الأزمة الثقافية المترتبة عن عملية العقلنة.

من هذا المنطلق، كانت الأخلاق أرضية صلبة لتحدّي الأزمة الثقافية ولمواجهتها، ونقدًا عنيفًا لأطروحات الهجرة نحو عالم مغاير، أو إعادة إحياء الماضي ما قبل الحديث[185].

أقر هبرماس بوقوف فيبر على التعريف الحقيقي للحداثة الثقافية، كتفكك للعقل الجوهري في ثلاث لحظات أساسية تخص الحقيقة وعدالة المعايير وأصالة الجمال[186]. إلا أن الاختلاف بينهما هو عثور فيبر على ضمانات تجنب هذا التفكك والانهيار بين هذه العناصر في السند الأخلاقي، من خلال تزويدنا بثلاثة عناصر ذات أهمية: مسؤولية الذات والنزاهة الفكرية ووضوح الرؤية.

في مقابل «الرؤية الثنائية» العدمية أو الحداثة الثقافية، ومن أجل تخطي أطروحة المجاوزة الخاطئة للثقافة بزعامة التيار المحافظ، الذي اعتمده كلٌّ من الفن والفلسفة بتجاوز العالم المعيش، مع التخلص من براثنه الموضوعية المعقلنة، ظنًّا منه أنه سيعبّر عنه بدقة أكبر، وهو لا محالة تصور أكثر طوباوية وأكثر هروبًا من مجابهة الواقع، كونه يريد مجاوزة العقلنة الثقافية وإنقاذ الحياة – كحالة الفن باستبدال شكله الجزئي بآخر أكثر تجريدًا وجزئية – يرى هبرماس ضرورة تأسيس إستطيقا المقاومة التي ستعمل على مجابهة جميع أشكال الموضعة والتحطيم

---

(184) المرجع نفسه، ص 36.

(185) Scaff, *Fleeing the Iron Cage*, p. 237.

(186) Jürgen Habermas, «La Modernité: Un Projet inachevé,» *Revue Critique*, no. 413 (Octobre 1981), p. 957.

التي قامت بها العقلنة الأداتية للموضوعات والقضايا التي ليست من صلاحيتها باسم التخصص وتكنولوجيا الثقافة، مجففة بذلك ينابيعها العفوية التلقائية المعبّرة عن قضايا الناس اليومية[187]. ولن يتأتى ذلك إلا بإعادة ربط العلاقة بين الثقافة الحديثة والممارسة المعيشية المرتبطة بالتقاليد الحيوية، وهو أمر يستدعي مراجعة عملية التحديث من خلال إعادة ملئها بمضامين ثقافية ورمزية مستمدة من العالم المعيش، تحيد بها عن هيمنة التوجيه الاقتصادي المتمثل في الرأسمالية؛ آنذاك، ستنتعش ثقافة الحداثة وستعود إلى أنوار حرمتها.

---

(187) Ibid., p. 964.

الفصل العاشر

العقلنة: حدودها وآفاقها

اعتمد فيبر وصفًا دقيقًا لخصوصية العقلنة الغربية ومآلها، قائلًا: «إن عملية التثقيف والعقلنة المتزايدة لا تعني إطلاقًا معرفة عامة متزايدة عن الظروف التي نعيش في كنفها. إنها تعني بالأحرى أننا نعرف وأننا نعتقد في كل لحظة أننا نستطيع، شرط أن نرغب في ذلك، أن نثبت لأنفسنا مبدئيًا عدم وجود أي قوة غامضة، أو لا يمكن التنبؤ بها، تتدخل في مسار حياتنا. وباختصار إن باستطاعتنا 'السيطرة' على كل شيء بالدراسة المسبقة... هذا هو مغزى الفكرنة والعقلنة»[1].

ماذا يُقصد بهذه العقلنة التي طبعت العالم الغربي الحديث؟

إنها لن تكون سوى روح جديدة، ظاهرها الوسائل التقنية التي تضم الحساب الدقيق والمبادئ المجردة المستعملة في متابعة الأهداف وتحقيق الغايات، وباطنها رؤية للعالم تقوم على تنحية جميع القوى الخفية الغامضة، معوضةً إياها بالدراسة والبحث العلمي، واستلهام قواعد العقل؛ إذ كان من بين نتائج تطبيق العقل، سواء في ميدان الطبيعة أو في الحياة الاجتماعية، نتائج إيجابية لا يمكن إنكارها، من قبيل:

---

(1) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 19، و Max Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 139.

- تحرر الإنسانية من عقال الدورة الطبيعية العضوية التي نادت بها الديانات الكبرى العالمية.

- استحواذ الحسابات التجريدية، كوسائل وغايات، على جميع الاعتبارات القيمية، بفعل «امتداد الحساب الكمي والإمكانات التقنية ذات الصلاحية التطبيقية»[2].

- تعدد الوسائل لتحقيق أغراضها وغاياتها، وهي تدخل بذاتها في صراعات، وهذا أمر يرجعنا أساسًا إلى «صراع العقلنات لأنه أعمق. ويجب ألّا يُخلط بالصراع في شأن الغايات، فهناك فارق بين التحكم في العالم عبر التصورات، والاختلافات المنهجية في كيفية الوصول إلى تلك الغايات»[3].

مع ذلك، تخفي هذه النتائج بمآلاتها رؤية تراجيدية داخل المؤسسات والسياقات الثقافية المختلفة، منشئة بذلك سجنًا مُحْكمًا لهذا الإنسان بحيث يستحيل عليه التحرر منه. إننا أمام إعلان انطفاء النزعة التفاؤلية المتولدة مع الأنوار، والمتجسدة في الصراع القائم بين أخلاق المسؤولية وأخلاق الاعتقاد وما يؤشّر عليه من تمزقات وحدود للعقلنة داخل المجتمع الحديث، عبّر عنها فيبر بمفهوم القفص الفولاذي. بهذا، «كانت تشاؤمية فيبر واضحة، بخلاف تفاؤلية التقنيين والسوسيولوجيين وعلماء السياسة»[4]، لا لشيء سوى كونه مهمومًا بمآل الإنسان الحديث داخل عالم العقلنة هذه.

لكي نتمكن من إبراز حدود هذه العقلنة من منظور فيبر، يلزم الانتقال مباشرة من إطارها الماكروسوسيولوجي إلى الإطار الميكروسوسيولوجي، بمعالجة

---

(2) Max Weber, *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.), 2 vols. (London: University of California Press, 1978), p. 85.

(3) Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory* (Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1990), pp. 132-133.

(4) Oliver Carré, «A propos de la sociologie Weberienne de l'islam: *Weber and Islam* de B. S. Turner,» dans: *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'ethnographie historique du Proche-Orient*, Réunies par Jean-Pierre Digard (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), p. 204.

العقلنة في مستواها الذاتي ومستواها الموضوعي، حيث إن الأول يبرز من خلال التمييز بين الفعل العقلاني والفعل اللاعقلاني، والتمييز بين الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي الموجه نحو النجاح، فيما يبرز المستوى الثاني من خلال التوتر بين العقلنة الذاتية والعقلنة الموضوعية، والعقلنة كتطبيق وممارسة اجتماعية.

أولًا: المستوى الذاتي لحدود العقلنة

1- التمييز بين الفعل العقلاني والفعل اللاعقلاني

يظهر التمايز بين الأفعال من خلال التصنيف الفيبري لها، ابتداء بالفعل التقليدي المحتكم إلى العادات والفعل الوجداني المرتبط بالأحاسيس، وهما فعلان ينضويان داخل خانة اللاعقلانية، ثم يأتي الفعل العقلاني القيمي، وأخيرًا الفعل العقلاني الغائي.

لمّا كانت خصائص المجتمع الحديث تنحصر أساسًا في هيمنة النظام الرأسمالي المدعم بالدولة الحديثة والسلطة البيروقراطية، اعتبر فيبر أن انتشار الفعل العقلاني الغائي هو الخلاصة التاريخية لتطور المجتمع الرأسمالي الحديث، مجسّدًا في شكله الخاص، أي التبادل الاقتصادي، بل إن هذا النمط من الفعل أثّر في جميع مجالات الحياة ودوائرها، مسببًا بذلك جميع أصناف التوتر.

من هذا المنطلق، تظهر محدودية العقلنة من خلال المفاصلة بين الفعل العقلاني والفعل اللاعقلاني العفوي والتقليدي والوجداني. ومع ذلك، تنهار قيمة هذا التمييز في نظر فيبر، حينما «يتخذ الفعل التقليدي والفعل العاطفي كلاهما شكل فعل عقلاني؛ إذ تأخذ مسارات السلوك التقليدي طابعًا أكثر أو أقل اعتناقًا للوعي. كما أن في إمكان الاندفاعات العاطفية أن تتسامى إلى مستويات ودرجات الوعي المترابطة»[5]. وتبرز محدودية هذا التمييز بين ما هو عقلاني

(5) Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Controversies in Sociology 16 (London; Boston: Allen and Unwin, 1984), p. 50.

وما ليس عقلانيًا، من خلال قدرة كلا الفعلين التقليدي والوجداني على القيام بعقلنة عاداتهما واندفاعاتهما، منقلبَين بذلك الى فعلين عقلانيين، وهو أمر يرجع إلى طبيعة الفاعل الذاتية، وكيفية نظرته إلى تلك العادة أو ذلك الاندفاع، وطبيعة المبررات العقلانية التي يُسقطها على أفعاله ويعطي بواسطتها معنى لسلوكاته. من هذه الزاوية، يرى فيبر قوة التقاليد وقدرتها وإمكاناتها في إنشاء الوحدة والتلاحم داخل المجتمع، مقدمًا المثال التالي: «الموظف المدني في علاقته المخلصة بمهماته، والذي يرجع أساسًا إلى صلاحية المؤسسة التي يعمل في داخلها؛ فليس هناك قيم وليس هناك غاية، وإنما هناك نظام يعنى بتطبيق القواعد ونظام الصلاحية، وما يعنيه من أشياء أخرى إضافة إلى القواعد»[6]. يغيب هذا المنطق داخل العقلنة الغائية؛ إنها لا تعرف مفهوم الصلاحية التي من خلالها يكون الفعل محكومًا بشرعية نظام ما. يظهر ذلك من خلال عدم قيامه بدوره على أكمل وجه وأتم صورة، بما في ذلك العصيان كمسألة سلبية أو الخرق، مع إظهار مقته لمفهوم الواجب[7]. لذلك، كانت استمرارية المؤسسة رهينة استمرارية الاعتقاد في شرعية صلاحيتها، والاعتقاد الداخلي بأهمية المكانة التي يحظى بها مفهوم الواجب الذي يرجع إلى قاموس مبحث القيم (الأكسيولوجيا). إنه دليل على مدى أهمية العادات والمعتقدات في الحفاظ على ثبات المجتمعات واستقرارها في إطار ما يُعرف بمفهوم الصلاحية، في مقابل الاعتماد على العقلنة الغائية، كقواعد تفاعلية، فحسب، وهي غير كافية لاستقراره وثباته. ويكفي أن يكون «للجانب العاطفي دور في عملية العقلنة كالحدس والإلهام، والذي يجعل التجديد ممكنًا ومشروعًا بمجرد أن تكون هذه المواقف والاستعدادات منضبطة لشروط خارجية»[8].

من هذا المنطلق، استوجب التمييز بين العقلنة الذاتية ذات الصبغة الخاصة والعقلنة الموضوعية المحتكمة إلى مقاييس موضوعية؛ فعلى الرغم من انتشار العقلنة الغائية الموضوعية وهيمنتها، ظلت العقلنة الذاتية غير مطابقة في سيرها

(6) Weber, *Economy and Society*, p. 31.

(7) Ibid., p. 31.

(8) Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Recherches politiques 16 (Paris: Presses universitaires de France, 1987), p. 146.

وتقدمها للعقلنة الموضوعية. فإذا كان هناك شعور بانتشار عقلاني للفعل الاجتماعي وبنهوضه، فهذا لا يعني ابتلاع ما هو جماعي ما هو ذاتي فردي، لأن مقاييس العقلانية مختلفة بينهما، وربما يحصرها الفعل الذاتي في معتقد أو عادة أو عُرف. يقول فيبر في هذا السياق: «في مستوى عالم من عقلنة النظام الاجتماعي، تأخذ أغلب الأفعال مكانتها في - حالة نصف شعورية أو لاشعورية - من دلالتها الذاتية، أضف إلى كونها محكومة باندفاع أو عادة»[9]. بهذا ينفلت الفعل الذاتي لمقاييس العقلنة الموضوعية التي هي أساسًا عقلنة غائية مستقاة من النظام الرأسمالي، في حين أن من الممكن أن يكون هذا الفعل محكومًا باللاشعور، أو راكنًا إلى العادة أو الاندفاعات العاطفية، حيث يجد عقلانيته في المعنى الذي يضفيه عليه الفاعل لا النسق الاجتماعي.

إن ما نستخلصه هو عدم كفاية الفعل العقلاني الغائي، أو العقلنة الغائية، لضمان وحدة المجتمع واستقراره اللذين يوفرهما أحيانًا الفعل التقليدي أو الوجداني. وثمة محاولة من فانسان لتفسير محدودية العقلنة هذه «بخضوعها لنوع من اللامفكَّر فيه، ممثَّلًا في غياب العقل وانفصاله عن جميع أشكال التجذر الاجتماعي، وكأننا أمام عقل أو عقلانية منفصلة عن المجتمع»[10]؛ فمحدودية العقلنة بحدود مراعاتها السياق الاجتماعي الذي تريد أن تتموقع داخله، حيث هناك «علاقة تفاعلية معقدة بين الوسائل والغايات، ولأن الفاعل العقلاني يتحرك داخل وسط اجتماعي معقد ليس في استطاعته التجرد عنه كليًا»[11]، لزم أن يُدخل في اعتباره جميع مكونات هذا المجتمع، أعرافًا أكانت أم تقاليد أم عواطف أم مؤسسات. كما أن تجرد العقلنة عن إشكالات المجتمع بصورة خاصة يزيد في تعميق بُعدها الأداتي، وإلا استلزم إدخال الأفعال الأخرى التي اعتُبرت داخل التصنيف الفيبري لاعقلانية؛ بل يذهب فانسان أبعد من ذلك بقوله إن «العقلنة

---

(9) Weber, *Economy and Society*, p. 21.

(10) Jean-Marie Vincent, «Rationalité et conduite de la vie,» *Science(s) politique(s)*, no. 2-3 (Mai 1993), p. 60.

(11) Ibid., p. 60.

في شكلها الغائي والقيمي محدودة لأنها لا تفكر في عناصر اللاعقل»[12]، وذلك بإهمالها حركية المجتمع. لذلك، كلما اقتربت من المجتمع تنازلت عن مقاييسها المجردة، كالمطابقة الصورية بين الوسائل والغايات. وكلما دخلت القيم في سياق تفاعل اجتماعي ما أيضًا شابها التغير والتحول لما كانت عليه في الأصل، ما يثبت أن للمجتمع خصوصيته ومنطقه الذي يجب أن تُدخله العقلنة في حسبانها.

إن تبدّي هذا الأمر جليًا استلزم القول أن «نَفَس العقلنة قصير جدًا في ارتباطها بالمجتمع والتاريخ»[13].

2- التمييز بين الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي

تظهر محدودية العقلنة انطلاقًا من التوتر والصراع داخل صنف الفعل العقلاني ذاته، أي بين الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي. فإذا بُرر التوتر بين الفعل العقلاني والفعل اللاعقلاني، فإن التوتر داخل الفعل العقلاني ذاته ليس له ما يبرره. وحتى نستجلي طبيعة هذا التوتر وحقيقته، يتوجب تعريف الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي وتمييزهما؛ فأما الأول، فهو الفعل الذي يفترض اعتقادًا واعيًا في قيمه الداخلية، ينتج منها سلوك وتصرف لا يلقي لنتائجه وتداعياته بالًا، في حين أن الثاني فعلٌ يعي معقولية تطابق الوسائل مع الغايات، مع التخمين في النتائج المترتبة عنه. يقدم بروباكير أحد الأمثلة الدقيقة، المشخِّصة لهذا التوتر بين هذين النمطين من الفعل، عبر قصة علاقة طبيب بمريضه: «انتبه الطبيب الجراح في أثناء عملية زرع الكلية، إلى أن جسم مريضه يمتلك خلايا لافظة لكل جسم غريب عنها، ومع ذلك استمر في العملية، وعلى الرغم من أن ليس هناك خطر مباشر، اشتكى المريض ارتفاع ضغط دمه، لكن الطبيب فضل إخفاء حقيقة فشل العملية عنه، ليضمن له حياة أطول وإن كانت مهدَّدة، متفاديًا بذلك هلاكه الأكيد من جراء الارتفاع الشديد في ضغط الدم عند

---

(12) Ibid., p. 63.

(13) Ibid., p. 63.

إدراكه حقيقة وضعه الصحي»[14]. يبدو أن هذا الطبيب أمام معضلة أو مفارقة، فإما يصرح لمريضه بالحقيقة كضرورة غير مشروطة، يمليها عليه واجبه المهني كطبيب، من دون مراعاة ما يترتب عنها من نتائج يمكن أن تضر بصحة المريض إلى حد الموت، وإما يخدع مريضَه، ويُبدي له أنه على أحسن حال، ابتغاء تجنيبه جميع الانعكاسات السلبية ضمانًا لحياة مديدة.

يرى فيبر أن هذين الإجراءين يلائمان نمطين من الفعل العقلاني لارتباطهما بنوعين من المبررات، وما يهم الفعل الأول هو قول الحقيقة لا غير؛ إنه مرتبط بمسلّمات قيمية لا يلقي بالًا لنتائجها، ويسمّى فعلًا عقلانيًا قيميًا، في حين يخضع الفعل الثاني لمبرر تجنُّب النتائج المضرة بصحة المريض، خصوصًا إذا صرح الطبيب للمريض بحقيقة وضعه الصحي.

تبرز محدودية العقلنة من خلال هذا التقابل بين ما هو قيمي وما هو غائي؛ إذ لكلٍّ منهما وزنه ومبرراته الذاتية؛ فالمثال الذي قدمه بروباكير يحمل مفارقة: من الممكن أن ينجح الفعل العقلاني الغائي، لكن نجاحه سيظل نسبيًا لأنه سيكون آنذاك على حساب مسائل أخرى مرتبطة بمبادئ قيمية تخص أخلاقية المهنة، كطبيب عليه أن يخبر مريضه بكل ما جرى وسيجري جراء زرع الكلية. بناء عليه، فإن محدودية العقلنة هي ذلك التردد في اختيار الفعل العقلاني الأكثر مواءمة بين ما هو قيمي وما هو غائي، وكأن ليس في مقدور العقل الذاتي الذي يؤطر هذين الفعلين تحديد الهدف المرغوب في تحقيقه، بافتراض فعل تلقائي يصدر من الطبيب هو نفسه الذي يترقبه المريض، كتوافق ضمني بينهما مبني على لُحمة المبادئ والمسلّمات القيمية المشتركة التي تشد الفعل وتجنّبه التوتر في مقابل التطابق الصوري بين الوسائل والغايات.

إن غياب التصورات التي تحكم وحدة الفعل العقلاني لدليل على الغياب التام للعقل الموضوعي والمعرَّف من هوركهايمر «بتلك العقلنة المحددة لحياة الإنسان، انطلاقًا من تناسقها وانسجامها مع هذه الكلية التي تحكم بنية الوجود

---

(14) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 52.

الموضوعية؛ إذ ليس الإنسان بأهدافه مقياس أفعاله وأفكاره الفردية»[15]. إنه العقل الذاتي الناتج من سيرورة انسحاب العقل الموضوعي، وما يهمه كعقل ذاتي فحسب هو المطابقة بين وسائله وأغراضه الذاتية، غير مكترث بمدى معقوليتها وانسجامها مع المحيط العام بشروطه. لذلك، كان العقل الذاتي هو المسؤول الأول والأخير عن صراع دوائر القيم؛ فبركونه إلى ما هو ذاتي ذوَّب المعايير كلها، وأصبح أمره مرتبطًا بلعبة المصالح وصراعها. يقدم هوركهايمر مثالًا سبق أن تطرق إليه فيبر: «إننا نعتقد في الأصل أن حزبًا سياسيًا هو التعبير عن المبادئ الملموسة المؤسسة داخل العقل الموضوعي، وأن أفكار العدالة والمساواة والسعادة والديمقراطية والملكية تتناسب مع العقل وتخرج من العقل. لكن نجد بعد ذلك أن مضمون العقل اختُزل إلى جزء من هذا المضمون. وفي إطار هذه المبادئ، أخذ الخاص الأسبقية على الكوني الذي جعل إمكانية تعميم القوة داخل مجال السياسة سمّاها فيبر الحق الشرعي في استعمالها»[16]. يقدم هوركهايمر مثالًا لفقدان قيم الديمقراطية - العدالة - المساواة - السعادة ومفاهيمها قيمتها الحقيقية المتعالية عن جميع المصالح الآنية الذاتية الضيقة، باعتمادها على ضمانات خارج الفعل البشري أو العقل الذاتي؛ إذ تستقي جوهر دلالتها الصافية من العقل الموضوعي الكوني، إلا أن مع تراجع هذا الأخير انهارت قيمة هذه المفاهيم؛ فلا عجب أن تستعمل الديمقراطية والعدالة والمساواة من الأعداء الاستعمال نفسه من المدافعين الحقيقيين عن القيم الإنسانية، بما يدل على مسألتين: مسألة تطابق العقل الذاتي مع أي شيء يطوعه الأفراد والجماعات بحكم مصالحهم ودوافعهم، ومسألة انفكاك هذه القيم وتخلصها من العقل لكي تصبح خاضعة لصوت المصالح؛ فبغياب تصور صحيح ثابت يربط العقل بالمضامين الموضوعية الواضحة يُخضع الأشياء له، نجد العكس، خضوع المفاهيم والقيم لمنطق الأشياء وسيرورتها. لذلك، ستؤول العقلنة أسيرة سيرورة اجتماعية منفعلة بتقلباتها وحركيتها، وتلك هي العقلنة الأداتية، لأن معيارها الوحيد هو القيمة الإجرائية. فما مدى استقلالية الذات أمام هذا الارتداد؟

---

(15) Max Horkheimer, *Eclipse de la raison suivi de raison et conservation de soi* (Paris: Editions Payot, 1974), p. 14.

(16) Ibid., p. 30.

إذا كان فيبر قد جعل مقياس تحرر الذات رهن التدرج في الانتقال من الفعل اللاعقلاني (التقليدي والوجداني) إلى الفعل العقلاني (القيمي والغائي)، فهل حققت الذات استقلاليتها، في ظل التراجع الذي جرى للعقل الموضوعي بفعل سيرورة نزع الطابع السحري عن العالم؟

يبدو أن الذات لم تنل استقلاليتها أمام قصور هذه العقلنة الغائية، بدليل أن أعلى مستويات النشاط العقلاني الغائي لم يمنع، بل لم يضع حدًا لما اصطلح عليه فيبر بحرب الآلهة أو صراع دوائر القيم. وأهم مثال لذلك، نموذج الفرد داخل الآلة البيروقراطية؛ فلعدم قدرته على تسطير أهدافه وغاياته، فإنه لا يقوى على الإفلات من قبضة القواعد العامة والإكراهات التقنية التي لا يستطيع التحكم فيها، حيث إن «الأفراد مثل الجندي الذي يقوم بدور لا يعرف إلى أين ستؤدي باقي حلقاته داخل سلسلة عقلانية، ومن دون معرفة لأي غرض ذلك الفعل»[17]. لذلك، فإن تجاوز المرحلة التقليدية والوجدانية لا يعني أن الذات أصبحت بالضرورة مستقلة؛ إذ لا يمكن القول إن الفرد الذي يتصرف بطريقة عقلانية غائية انطلاقًا من رغباته وحساباته النفعية، هو أكثر استقلالية من ذلك الفرد الذي ينظم أفعاله انطلاقًا من قيم، أو ذلك الفرد المتتبع لقاعدة في تحديد سلوكاته أو تصرفاته. ولعل هذا ما جعل راينو يخلص إلى الحقيقة التالية: «بقدر ما تؤدي عملية عقلنة العلاقات الاجتماعية إلى إضعاف التقاليد، فإنها تؤدي إلى اكتساح البيروقراطية»[18]. بناء عليه، استلزم الرجوع إلى عقل موضوعي يضمن للأشخاص استقلاليتهم ومكانتهم، مستمدًا قوّته لا من أبعاده الصورية، كما هي حال العقلنة الغائية، وإنما من تصوراته ومقوماته المتعالية عن السيرورة الاجتماعية.

يؤدي بنا هذا إلى المستوى الموضوعي لحدود العقلنة، ممثَّلًا، **أولًا**، في التوتر بين الفعل العقلاني الذاتي والفعل العقلاني الموضوعي، وممثّلًا **ثانيًا** في العقلنة كتطبيق وممارسة اجتماعية.

---

(17) C. Wright Mills, *L'Imagination sociologique*, Petite collection Maspero (Paris: Editions François Maspero, 1977), p. 172.

(18) Raynaud, *Max Weber et les dilemmes*, p. 138.

إذا كنا نقصد بالفعل العقلاني الذاتي نمط المعنى والدلالة التي يسقطها الفاعل على سلوكه وتصرفه انطلاقًا من استعمال وسائل لتحقيق غايات أو قيم، فإن الفعل العقلاني الموضوعي هو استعمال وسائل لتحصيل غايات خاضعة لمقاييس موضوعية خارجة عن الذات، وفي استطاعتنا وزن نتائجه من حيث المردودية والفعالية. بناء عليه، يرى فيبر «أن أعلى مستويات العقلنة الموضوعية هي العقلنة التقنية التي تستهدف تحصيل نتائج متناسبة مع المعرفة العلمية. لذلك، كانت الوسائل العقلانية المعتمدة في تحقيق تلك الغايات والأهداف محددة علميًا وموضوعيًا»[19].

تبرز عيوب هذا الفعل المستند إلى المعرفة العلمية من كونه لا يستطيع تحديد الغايات، بقدر انكبابه على تحديد الوسائل الملائمة لتحصيل النتائج المطلوبة، سالكًا بذلك مسلكًا تقنيًا، في حين أن الفعل العقلاني الذاتي يتصرف انطلاقًا من وجهة نظر اقتصادية؛ فالفاعل لا يهتم بالتطابق والمواءمة بين الوسائل المتعددة لتحقيق الغاية المتفردة، مثلما يولي أهمية بالغة لأنواع الغايات المتعددة وترقبه للنتائج، إذ يكون فعله آنذاك عقلانيًا ذاتيًا. ولمّا كانت العقلنة الموضوعية تقنية من هذا المنظار، فإن لها محدوديتها، خصوصًا حينما ندرك أن مشكلات حياتنا الاجتماعية ليست مشكلات تقنية محضة ومتعلقة بالبحث عن الوسائل الأكثر عقلانية تجاه غايات مضبوطة ثابتة ومحددة. يورد بروباكير مثالًا لذلك بالقول: «في الولايات المتحدة الأميركية إجماع عام بشأن صحة عمال النسيج، والتي يلزم أن تحميها القوانين الفدرالية، وهناك إجماع أيضًا في شأن الآثار المتعددة للتجهيزات الوقائية في صحة العمال. فهل يلزم حماية الصحة عبر إجراء تقني أم إجراء اقتصادي، من تكاليف باهظة للتجهيزات الحمائية والتي تهدد حيوية الصناعة ذاتها، أم أن الانتفاع بصحة جيدة يفوق وزنًا ثمن التجهيزات الوقائية؟ فما قيمة المال أمام أشخاص يتناقصون بفعل الموت؟»[20]. يظهر أن هذا المشكل الاجتماعي حله غير موكول إلى مسألة تقنية؛ فلئن كان يبدو أن هناك إجماعًا

---

(19) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 56.

(20) Ibid., p. 59.

حول طبيعة الهدف الذي هو حماية صحة العمال كغاية ثابتة موحدة تستلزم تقصّي الوسائل بالمعنى التقني للكلمة، فسرعان ما يتحطم وهْم الإجماع حول هذا الهدف حينما يصير موضوعًا للسياسة الاجتماعية، وسيصبح لكل فرد فهمه وتأويله الخاص انطلاقًا من رؤيته الذاتية، ابتداء بمراعاة تكاليف التجهيزات وأثرها في الميزانية المالية العامة، أي البُعد النفعي، ولا يهم أحوال العمال الصحية، انتهاء بإعطاء الأولوية لصحة العمال مهما تكن تكاليف الأجهزة، لِما لهذه الأولوية من ضمان مردودية عالية جدًّا تنعكس على الإنتاج والدخل.

على هذا الأساس، اعتبر فيبر «أن المشكلات الأكثر ضغطًا على الحياة الاجتماعية هي المشكلات الاقتصادية والسياسية، التي لا يمكن أن تُحَل على أساس اعتبارات تقنية لكونها مشكلات مرتبطة بميدان القيم الثقافية العامة»[21]، مؤكدًا بذلك عدم استطاعة العلم إملاء حلول للمشكلات السياسية والاجتماعية، لأن القرار مبني داخل هذه العوالم اعتمادًا على القيم لا بناء على المعرفة.

يقف العلم، مجسّدًا في العقلنة الموضوعية التقنية، عاجزًا أمام جل المشكلات بفعل انفلاتها من أي تقويم موضوعي علمي، وخضوعها لمنطق القيم المتحكمة والموجهة لصانعي القرارات السياسية. ولمّا كانت المعرفة العلمية تستلزم توحيد أهدافها وأساليبها في العمل من مناهج وتقنيات، فإننا وجدنا، بخلاف ذلك، نسبية الغايات وتحوّلها بحسب القضايا الاجتماعية، وبحسب ارتباطها بالمنظور القيمي الذي ينظر منه إلى هذه القضايا، وكأنها تشتت الآراء ووجهات النظر أكثر مما توحدها، كما هي حال المعرفة العلمية، علمًا بنسبة صحة وجهات النظر الذاتية هذه. وبما أن هناك معايير أخرى يُرتكَز عليها ويُحتكم إليها في حل هذه المشكلات بعيدًا عن معايير العقلنة الموضوعية العلمية لما لها من حدود، أليس «جديرًا بالعقل أن يكون مجرد خادم للقيم الإنسانية والغايات التي تستهدفها الشعوب، لما تحمله تلك القيم من فضائل؟»[22]؛ إذ لا توجد مبررات

(21) Ibid., p. 59.

(22) Ibid., p. 60.

عقلانية في اختيار تلك القيم، ما يهيئها للدخول في صراع بعضها بين بعض بحيث يستحيل أن يُحَل بدوره بطريقة عقلانية، وذلك مستوى آخر من مستويات حدود العقلنة الأخلاقية.

ثانيًا: المستوى الموضوعي لحدود العقلنة

بالانتقال إلى المستوى الثاني من الحدود الموضوعية للعقلنة، أي العقلنة كتطبيق وممارسة اجتماعية، نشير إلى أنه قبل أن يقف فيبر على محدودية العقلنة كسيرورة اجتماعية وتجسيد عملي داخل بِنى المجتمع، فإنه عمل على تقديم الصورة التي آل إليها المجتمع من جراء تحقق عملية العقلنة، والتي يمكن إجمالها في ثلاثة مظاهر أساسية.

1- تذويب كل ما هو شخصي داخل العلاقات الاجتماعية

يقول فيبر في هذا السياق: «حمل التجمع الاقتصادي العقلاني معه نزع كل صبغة شخصية، واستحالت إذ ذاك مراقبة عالم النشاط العقلاني الأداتي عبر صيحات الرحمة»[23]؛ فالنظام الاقتصادي العقلاني يقاوم كل تدخّل للقيم والعواطف التي تُعتبر مرتعًا للعلاقات الشخصية، محوِّلًا إياها إلى علاقات مجردة حسابيًا؛ فبعد تكميم للرأسمالية، تستغني عن أي سند أو دعم وظيفي من هذه المفاهيم القيمية. ولمّا كان النظام الرأسمالي قد غزا بمنطقه جميع دوائر الحياة، مبشرًا بقيمه التي لا تبرح قيم العرض والطلب والنفعية، فإنه وجد هذا العالم المنزوع من كل علاقة حميمية شخصية نفسه في صراع مع ما تبقى من الأخلاق الدينية. يعبّر فيبر عن ذلك قائلًا: «دخلت الأخلاق الدينية في صراع ومجابهة مع عالم محْكم بعلاقات غير شخصية ويستحيل أن يخضع لمعايير فطرية»[24]، وكأن نزع كل ما هو شخصي وما هو حميمي وتجريدها لكل ما هو إنساني، جعلا العقلنة تصطدم باالفطرة البشرية بإفراغها لماهية الإنسان والحكم على كل علاقة إنسانية بالموت البارد.

---

(23) Weber, *Economy and Society*, p. 585.

(24) Ibid., p. 585.

2- تركيز المراقبة داخل المجتمع العقلاني

يقول فيبر في هذا الإطار: «إن التنظيمات العمومية والخاصة كلها مرتبطة بنسق من الطوابير، ونظام رسمي يقتضي الاجتهاد والتعود على الطاعة داخل دائرة الفعل المعتاد»[25]. لن تكون هناك طاعة، أو تعوُّد على الطاعة، إلا بفعل عمل اعتيادي مصحوب بآليات الزجر المادية والرمزية، وتطويق الأفراد وإجبارهم على التأقلم داخل الموقع الذي حُدد لهم سلفًا داخل الجهاز البيروقراطي؛ إنهم مجرد أدوات داخل طوابير، مهمتهم هي الطاعة والدقة والفعالية في ما وكِّل إليهم، مع اختزال طاقتهم الإنسانية، واستنزاف جهودهم العقلية وتذويب ماهيتهم حتى يوشكوا أن يكونوا بلا معنى.

إن العقلنة الغائية بقيامها باكتساح دوائر المجتمع، قد حكمت على نفسها بالانحصار وضيق الأفق، وإن كانت قد سلكت الأسلوبين التاليين: **الأول** فصل أدوات الإنتاج وتمركزها في يد المقاولات الاقتصادية وصانعي القرارات السياسية، وهي مسألة لا تخص الاقتصاد فحسب، كما تحدث عنه ماركس، بل تخص أيضًا عالم الإرادة والجيش وعالم المختبرات العلمية[26]، متوخية إعادة إنتاج الهيمنة على المجتمع بعد أن جرت عملية نزع جميع أدوات الإنتاج في جل المجالات على أصحابها الحقيقيين. والأسلوب **الثاني** انتشار «الأنساق الفرعية للفعل العقلاني في شكل مقاولة رأسمالية وجهاز الدولة الحديثة، بحيث لم تكن مهمتها عقلنة الحركة الاقتصادية والإدارية بقدر ما كانت تستهدف عملية مأسستها»[27]. إذًا، لم ترُم عملية العقلنة الاجتماعية عقلنة المجتمع، وإنما عملت على تطويقه ومأسسته، محدثة شرخًا تمثل في ظهور أنساق فرعية للفعل العقلاني الغائي. من هذا المنطلق، ظل «النسق التفاعلي الاجتماعي المؤسس على قواعد الفعل العقلاني الغائي فحسب، بعيدًا كل البُعد عن الاستقرار والتوازن، في مقابل

---

(25) Ibid., p. 988.

(26) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes, L'Espace du politique 23 (Paris: Fayard, 1987), tome 1, p. 230.

(27) Ibid., p. 230.

ذلك المعتمد على العادة أو الإحساس بالالتزام...»[28]، ما جعله قابلًا للانفجار في أي لحظة، بسبب غياب التواصل والتفاهم.

بعد أن وقفنا مع فيبر على طبيعة المشهد الذي آلت إليه حقيقة المجتمع العقلاني، من مراقبة ونزع طابع شخصي عن العلاقات الاجتماعية، يأتي دور المظهر الثالث المتمثل في **تعميم المعرفة مقياسًا ومعيارًا للنجاح**، وهو بُعد آخر يكشف سر محدودية العقلنة، خصوصًا بعد أن أسندت إلى نمط المعرفة العلمي (المتمركز على علوم الطبيعة والعلم الاختباري) الذي جعل من بين أهدافه الهيمنة والاستحواذ على الطبيعة بتكييفها واستغلالها. ولشدة الانبهار بانتصارات هذا النمط المعرفي لما حققه في مجال الطبيعة، عُمِّم هذا النموذج بإقحامه داخل مجريات الحياة الاجتماعية، أملًا بتدبير القضايا والشؤون الاجتماعية، ومتى ثبتت عدم أهلية العقلنة العلمية الموضوعية في فك القضايا القيمية التي سبق أن أُشير إليها، فإنه لم يتبق لاستيراد هذه العقلنة وتعميمها داخل الفضاء الاجتماعي سوى وضع قوالب نموذجية لإحكام سيطرة الإنسان وهيمنته على أخيه الإنسان بشكل عقلاني وعلمي، وهو ما عبّر عنه هربرت ماركيوز «بمساهمة عملية عقلنة هيمنة الإنسان على الطبيعة في جعل استغلال الإنسان لأخيه الإنسان أكثر عقلانية وعلمية»[29]، ذلك ما أخذته العقلنة عن العلم والمعرفة العلمية، وهي استفادة تكشف عن جوهر حدود العقلنة داخل المجتمع لما أحدثه تطبيق العقل العلمي على المجتمع، مورثًا عملية العقلنة وجهين متناقضين: **أولهما** عقلنة بوصفها تنظيمًا وتقسيمًا علميين للعمل، برفع الإنتاجية في المقاولة الاقتصادية والسياسية، وكذا الثقافية، كل ذلك ابتغاء رفع مستوى الحياة. **وثانيهما** عقلنة بوصفها إقصاء وتطويقًا للذات وخنقًا للحرية.

بهذه الثنائية تبرز حدود العقلنة داخل المجتمع، لكونها لم تستطع أن تشق لنفسها طريقًا بعيدًا عن اقتناء آثار القوانين العلمية ومكتسبات المعرفة

---

(28) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 52.

(29) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionel*, Monique Wittig (trad.), Coll. Arguments (Paris: Minuit, 1968), p. 169.

التكنولوجية، بحيث كلما اعترضتها ظاهرة اجتماعية أو معضلة إنسانية، قامت برصدها موضوعيًا، منكرةً أهمية الشأن القيمي في تحديد أبعاد هذه القضايا، «فالقيم والأخلاق غير واقعية، ولأنه لا يمكن أن نبحث فيها بنماذج علمية؛ فهي مدانة لكونها غير موضوعية»[30]. سبّب هذا التشطيب والإقصاء للقيم، بذريعة عدم موضوعيتها، إزاحة لجميع العناصر التي تشد أواصر المجتمع، وتضمن تلاحمه واستقراره، سواء أكانت تلك القيم عادات أم أخلاقًا أم ثقافات. ولمّا انسحب العقل الموضوعي أو المعياري - باعتباره نظامًا من العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة، كما هي الحال بين الناس في المجتمع، بوصفه معيارًا للمعقولية، تاركًا بذلك المجال للعقل الذاتي - فقد توارى الجانب الإيجابي لعملية العقلنة عبر اختزالها في تبرير أعتى أشكال العنف والقهر الذي تمارسه على الفرد والجماعة، لحصول التداخل بين سيرورة التكميم العلمي وسيرورة التكميم الاجتماعي.

ذاك هو سر التقاء ماركيوز مع فيبر حول أسباب حدود العقلنة. يقول ماركيوز معبّرًا عن ذلك بـ«إن السبب الرئيس هو موت الأخلاق والميتافيزيقا اللتين ما عاد لهما معنى داخل بيئة محكومة بالعلم والتقنية»[31]. وبغياب الأخلاق والميتافيزيقا، تذوب جميع الغايات والأهداف التي تحكم الفعل الإنساني. صحيح أن لهذه العقلنة غايات، إلا أن غاياتها لا تستمد معقوليتها من التطابق بين ما هو موجود في الأذهان وما هو موجود في الأعيان، بقدر ما تستمدها من سيرورة الواقع، أي من النسق الأداتي، ما جعل ماركيوز يجد الحل للخروج من ضيق هذه العقلنة ومحدوديتها بتغيير البنية المفاهيمية التي تحكم علاقة المعرفة بالطبيعة في ارتباطها بهاجس السيطرة والتمكن والاستغلال؛ إذ سرعان ما تنزلق هذه البنية المفاهيمية بشحنتها هذه إلى الحقل الإنساني، ما يستدعي تغييرها بتصورات مسالمة للطبيعة. يقول في هذا السياق: «إذا كان هناك تغير ضروري لتحطيم معنى العلاقة بين العقلنة التقنية وعقلنة الاستغلال، فإنه لا بد من أن يكون هناك تغير في بنية العلم أو المشروع العلمي، بتطور خاصية العقلانية تجاه عالم

(30) Ibid., p. 169.

(31) Ibid., p. 170.

مسالم بتصورات لطبيعة مختلفة ومجتمع مختلف. إن مجتمعًا عقلانيًا حقًا يحطم فكرة العقل»[32]. يعبّر هذا النص على الرهان بشأن تغيير طبيعة المجتمع وتدارك محدودية العقلنة، متجاوزًا البنية النظرية والتصورية للعلم بتغييرها، أملًا بتطوير بنية المجتمع العقلاني، ولأن المجتمع العقلاني هو المسؤول عن تحطيم فكرة العقل: «صحيح أنه عقلاني، لكن عقلانيته صورية تقصي كل تبرير تقويمي. إنه نظام اجتماعي قائم على هيمنة عقل لا ضمير له»[33]، ما يلزمه أن يحيد عن تلك العقلانية المؤطرة للعلم وتعويضها بعقلانية أخرى منسجمة مع المفهوم الحقيقي للعقل.

هكذا نرى كيف تقوم العقلنة بتحطيم العقل، خصوصًا أن عملية العقلنة رفعت من وتيرة التناقض بين العقلنة والعقل وزادت حجمه. إنها «نهاية الصدفة التي جمعت بين العقل والحرية، هذا الذي يختفي وراء ظهور هذا النمط الإنساني العقلاني من دون عقل، وهو الذي كلما كان أكثر عقلنة لذاته كان أكثر اضطرابًا»[34].

إن طرح ميلز مسألة تحقق العقلنة على حساب انهيار العقل لا يعني إنكاره عملية العقلنة بقدر إنكاره تشييد صرح العقلنة على حساب العقل ذاته.

تنقلنا مسألة حدود العقلنة الذاتية والموضوعية إلى إشكالية في غاية الخطورة تخص التهام سيرورة العقلنة للعقل. أليس هذا دليلًا على ضرورة إعادة النظر في العقلانية ذاته؛ إذ لو صلحت لما التهمتها العقلنة، ولظل العقل قادرًا على ترشيد العقلنة بانتقادها وبعث الوعي فيها باستمرار، إلا أن الخطِر في الأمر هو أن هذه العقلنة بمحدوديتها وضيق أفقها استوعبت العقل أيما استيعاب، موظفة إياه في مستويين: **الأول** أمام سيرورة التقدم الاجتماعي والاقتصادي، الذي وجد أقصاه في العقلنة الاقتصادية الصورية، محولة إياه إلى عقل أداتي، و**الثاني** أمام سيرورة نزع الطابع السحري عن العالم، وتفكك الأنظمة الثقافية الدينية والميتافيزيقية، وبروز النزعة العلمية بتحويله إلى عقل علموي.

---

(32) Ibid., p. 190.

(33) Ibid., p. 190.

(34) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 44.

ترتب عن هذين المستويين شل طاقات العقل المتمثلة في توجيه هذه السيرورة وترشيدها، سواء الاجتماعية منها أو الاقتصادية أو السياسية. بل أمسى العقل أداة تبرير فقدان الحرية واستلاب الذات، جاعلًا من الناس عبيدًا وذواتًا لا يملكون سوى الاستجابة لهذه العقلنة - فقدان المعنى وفقدان الحرية - علمًا بأن منطلقات العقل ظلت، وباستمرار، تأكيدًا لفعالية الإنسان، بتمييزه من باقي الكائنات بسبب حيازته هذا العقل، الذي وهبه قيمة مثلى على حساب الطبيعة، وأعطى الفرد قيمة على حساب الجماعة بكونه أداة مساهمة في دينامية المعرفة وتقدّمها في كلا العلمين الطبيعي والإنساني.

كيف هو هذا العقل إذًا؟ وأين تكمن أسباب ضعفه؟ وما علاقته بالاكتساح العلمي في تحديد العقلنة؟

ثالثًا: التهام العقلنة للعقل
العقلنة سيرورةً اقتصادية واجتماعية وسياسية

جعل فيبر الحياة الاقتصادية أرقى تعبير عن العقلنة الصورية، لما يحمله الفعل الاقتصادي من امتداد للحساب الكمي، وإمكانية تقنية ذات صلاحية تطبيقية[35]؛ إذ توحي هذه العقلنة بأنها مجرد وسيلة لضبط استعمال كلمة عقلاني داخل هذا المجال. هكذا، يعتبر فيبر أن هذا النمط الصوري أقل غموضًا من العقلنة الجوهرية، لسبب واحد هو أنه يميل إلى توظيف أشياء واضحة، كالتعبير بالأرقام والحساب، متخذًا أشكالًا تقنية يعبّر عنها نقدًا أو عينًا.

لذلك، كانت العقلنة الصورية أو الغائية أعلى مرحلة تطور الرأسمالية، لكونها تلبي مصالح الفاعلين الاقتصاديين بضبط غاياتهم وتحديد الوسائل الملائمة لذلك، بخلاف الغايات في الاقتصاد التقليدي التي لم تتحرر من الحوافز الدينية والأخلاقية ومن التقاليد أيضًا. لذلك، كانت علامة العقلنة الصورية هي استقلالية الغاية الاقتصادية عن باقي الغايات، لأن ما يهمها هو منطق الرأسمالية فحسب، أي الإنتاج في سعيه المتواصل لتحقيق الربح.

---

(35) Mills, *L'Imagination sociologique*, p. 173.

يشرح فيبر أصول هذه العقلنة الغائية كنتاج سيرورة عملية العقلنة قائلًا: «إن الأشكال العلمية والتقنية، وكذا الأداتية والاستراتيجية للعقلنة، انفلتت وتحررت بشكل مجرد من المقتضيات الأخلاقية والسياسية، التي كانت محايثة لصور العالم المتطورة بفعل اللاهوت الميتافيزيقي، وجرى إقصاء هذه الأخيرة إلى الواجهة الخلفية وأصبحت مهجورة. في هذا الإطار، كانت النتيجة صورة تسير في اتجاه احتكار (التموضع) أو العقلنة الغائية (وسيلة/غاية)»[36]. ويعضد هوركهايمر تبيان خصوصية هذه العقلنة بالقول: «إن خطورة العقلنة الغائية هي احتكام العقل الذاتي فيها إلى منطق النفعية؛ فجولة رجل على ضفاف نهر أو قمة جبل مثلًا هي سلوك لاعقلاني من وجهة نظر العقل الصوري، إلا إذا كان سيحقق غرضًا آخر مثل الصحة أو الاسترخاء، بما يشجع على إعادة بناء قوة العمل. على هذا الأساس، ليست السلوكات داخل العقلنة الغائية سوى أدوات لا تأخذ معناها إلا من خلال العلاقة المتداخلة مع الغايات الأخرى»[37]. ويتحدد العقل بمدى ارتباطه بغايات نفعية شبيهة بمنطق الغايات الاقتصادية التي حدد فيبر بواسطتها معايير العقلنة الغائية في المجال الاقتصادي؛ إذ كلما ابتعد هذا السلوك (التجوال على ضفاف النهر) عن غايات نفعية كالصحة... كان فعلًا لاعقلانيًا، وهنا يتجلى البُعد الحسابي التقني الصرف. لذلك، فإن «العقلنة الغائية تأخذ قيمتها من الأشياء والأفعال، لا من الأفكار، وهي تلتقي مع النفعية التي تعتبر أن الأفكار الحقيقية هي التي تقود إلى النجاح»[38].

أصبح العقل خطة؛ إنه نتاج سيرورة اجتماعية حولت الإنسان إلى أسير في قبضة العقل ذاته، بإخضاعه لمفاهيمه داخل جميع دوائر الحياة اجتماعية واقتصادية وسياسية وفنية. يتضح عمق التهام العقل من العقلنة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من خلال نزع الصبغة الشخصية. يقول فيبر «إن فعل الإنسان السياسي شبيه بفعل الإنسان الاقتصادي، من خلال طريقة التعامل مع الشخص من دون حب

(36) Karl Otto Apel, «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité,» *Le Débat*, no. 49 (Mars-Avril 1988), p. 158.

(37) Horkheimer, *Eclipse de la raison*, p. 45.

(38) Ibid., p. 52.

أو كراهية، وذلك فضل ميزة نزع الصبغة الشخصية»[39]. وما عاد للعلاقات الذاتية دخل في المجتمع العقلاني بما تحمله من تداعيات عاطفية وما تحمله من مقاومة ضد منطق السوق وعقلانية النقد. وإلى جانب هذا الاجتثاث الذاتي للشخصية في ظل عملية العقلنة، نجد خاصية العنف؛ فأمام انسحاب جميع أشكال القيم الدينية والمبررات الأخلاقية، أصبح العنف إحدى الوسائل التي يُعتمد عليها في بلوغ غايات تدعي النبل والكرامة، ولا أدل على ذلك من التعريف الفيبري لمفهوم الدولة ذاتها كجهاز له الحق في احتكار العنف الشرعي، وهو تصور موغل في الهمجية باسم المصلحة العليا للدولة. وأخيرًا الحساب والترقب، وذلك هو عين العقلنة الغائية؛ إذ أصبح كل شيء قابلًا للحساب وتحديد مدى مردوديته، وتحول مفهوم العدالة إلى إجراءات ومناهج قانونية عقلانية، مبنية على مساطر تقنية، عاملة بذلك على إفراغ المضامين القانونية من كل شحنة قيمية.

أحدثت سيرورة العقلنة بفعل هذه العناصر ثنائية مزعجة بين العقل والذات، إلى حد تعارضهما في تشكيل مجتمع مستقر. وعبّر تورين عن هذه الثنائية التي قصمت ظهر العقلنة بالتناقض بين تحقيق الذات وتحقيق العقلنة، وهو ما يرجع بدءًا إلى انتصار نماذج عقلانية سياسيًا واقتصاديًا، مشكّلة بذلك نوعًا من الأنماط الجاهزة سرعان ما «أدت إلى تحطيم تلك الوحدة الموجودة بين تحقق الذات والعقلنة»[40]. ومما زاد في تعميق هذه الثنائية هو التحول الذي أصاب المجتمع الصناعي إلى مجتمع مبرمج، معتمدًا في ذلك على الانتقال من عالم القيم إلى عالم المنفعة من جهة، والانتقال من التحكم في الأشياء إلى التحكم في الإنسان من جهة أخرى.

ما عاد العقل مشروعًا مستمرًا، بل تجمدت حركيته بتثبيته لحظة معينة، فأراد أن يجعلها النموذج الأرقى، محدثًا انكسارًا وإخلالًا بمفهوم العقل كحركية مستمرة من الإبداع والتجديد، وبهذا تحول العقل من لحظة الإبداع إلى لحظة

---

(39) Weber, *From Max Weber*, p. 334.

(40) ألان تورين، **نقد الحداثة**، أنور مغيث (ترجمة)، المشروع القومي للترجمة 38 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 310.

التبرير. وما يزيد محدوديته تأكيدًا هو تلك الهوة بين قوّته وقدرته - كعقل في نقد القيم الدينية والأخلاقية والسلطات الاستبدادية - وفشله في تحديد هوية ثقافية قائمة على استقرار المجتمع؛ فهو «يشعل الكفاح ضد المجتمع التقليدي أكثر من كونه يلقي الضوء على آليات عمل مجتمع جديد»[41]. ولأن المجتمع هو عبارة عن حركية خاضعة لتجاذب قوى ذات مصالح وأخرى معارضة، فمن البداهة تمريغ هذا العقل في وحل المصالح والأهواء، طبقية أكانت أم فردية؛ إذ إنه لم يسلم من هذه الحركة التي حطمت صبغته المتعالية وشوكته النقدية. إن ضعف العقل في طرح البديل جعل آلياته تضمر ومقاومته تعجز عن التصدي لأشكال توظيفه البشعة. وما يزيد الحادث مأساوية أن مفهوم فكرة مجتمع عقلاني ارتكزت على تصور لحياة اجتماعية شفافة تحكمها اختيارات عقلانية في أثناء انطلاقاته، في حين بدت أحوال هذه الحياة «مشحونة بسلطات وصراعات، كما أن التحديث نفسه بدأ مع الزمن أقل داخلية وأكثر استثارة عبر الإرادات القومية أو الثورات الاجتماعية»[42]. وكان قد جرى تناسي أن هذا المجتمع الذي سيوظف فيه العقل ليس صفحة بيضاء، بل ساحة تعج بصراعات المصالح والأهواء الفردية والجماعية، وبحركية اجتماعية تصل إلى حد تذويبه والتهامه، بتحويله إلى عقل أداتي، مختزلة مهمته في بعض الوسائل، وتلك من بين الأسباب الكبرى التي حرفت هذا العقل عن مهماته العظيمة كما رسمتها له فلسفة الأنوار.

أصبحنا أمام ما سمّاه فيبر «القفص الفولاذي»، الذي يعني في نهاية المطاف فقدان الحرية كما عبّر عن ذلك رواد المدرسة النقدية بـ«أفول الفرد»؛ «فإذا كانت العقلنة قد وعدت الإنسان الطهري بالتحكم في العالم، نجد أنها تراجعت لكي تتحكم في الذات التي عملت على إنشائها وتشكيلها، وذلك بفعل ضغوط الحاجات المادية والنظام الاجتماعي»[43]، فذوبت الذات في العقل، مسببة ما عبّر

---

(41) المرجع نفسه، ص 40.

(42) المرجع نفسه، ص 55.

(43) Harvey S. Goldman, «Weber's Ascetic Practices of the Self,» in: Hartmut Lehmann & Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 166.

عنه تورين باستنفاد فكرة المجتمع التي يستحيل أن تستقيم مع ما آلت إليه حالة العقلنة هذه.

رابعًا: اتهام العقلنة للعقل، العقلنة فكًّا لسحر العالم أو النزعة العلمية

كان من نتائج فك سحر العالم الانسلاخ التدريجي عن المعرفة الأسطورية السحرية ثم الدينية، بإحلال العقل داخل الطبيعة والمجتمع، استنادًا إلى المعرفة العلمية المتمثلة في العلم الاختباري والتكنولوجيا، خصوصًا بعد اتخاذ هذا النمط المعرفي دلالة كونية.

نجم إذًا عن تقدم هذا النمط المعرفي أن استُعيض بصورة نهائية عن جميع أصناف التفكير الأخرى في تدبير شؤون الحياة العامة أو الاعتماد عليها كرؤية للعالم وللوجود والإنسان؛ ولخص فيبر انعكاسات هذا الصنف المعرفي العلمي جراء اكتساحه لدوائر الحياة في أربع نتائج نجملها في: ظهور مفهوم المعرفة المتخصصة؛ تحوُّل تدريجي من الإنسان المثقف الموسوعي إلى الخبير التقني المتخصص؛ الصياغة العلمية العقلانية لمجريات الحياة والتجارب اليومية، مع النظر الى كل شيء وتقويمه من زاوية عقلانية علمية؛ بروز الفعل الفردي القائم على الوعي والحساب.

يميل نمط المعرفة العلمية نحو الموضوعية بترسيخ مسافة بين الذات والموضوع، فلا مكان للذات إلا على أساس العقل والوعي والحساب، فيبطل معها جميع أشكال التخمينات الذاتية والتقديرات القيمية؛ إذ أدى تطور العلم إلى «الاهتمام بموضوعية الطبيعة وعلاقة أجزائها، مستعيضًا عن تفسير الأسباب الغائية»[44]، مجسدًا في أنساق نشاطات عقلانية توسعت أبعادها لتشمل العالم المعيش.

أدت سيرورة العقلنة، باعتبارها فكًّا لسحر العالم ومطلبًا علميًا، إلى اتهام

---

(44) Marcuse, *L'Homme unidimensionel*, p. 170.

العقل واستيعابه، جاعلة منه أداة التكيف بدلًا من أن يكون مفتاح الحرية. في هذا السياق، مع تراجع الرؤية التقليدية، من أساطير وديانات وأعراف بما تزخر به من مشروعية الأنظمة التقليدية، أصبحنا أمام «أيديولوجيا جديدة تنوب عن المبررات التقليدية، متسترة وراء العلم والنزعة العلمية»(45). هكذا يشكل العلم والتقنية وظيفة إعطاء المشروعية للهيمنة في ظل النظام الرأسمالي الحديث. ولعل أهم النتائج الخطِرة لهذا التماهي بين نمطي المعرفة العلمي والتقني والنظام الرأسمالي اندماج العلم والتقنية مع البحث الصناعي، وازدواجية البحث الصناعي مع البحث العلمي المسيَّر من الدول، مع توظيفه في الميدان العسكري. في هذا الشأن، صرح هبرماس بأن هذا الدمج بين مأسسة التقدم العلمي والتقني، وبين قوى الإنتاج سمح بنسيان أو تجاوز ثنائية العمل والتفاعل، لما يحيل إليه المفهوم الأول من الأنساق الفرعية، كالنسق الاقتصادي وجهاز الدولة التي تستدعي نشاطات عقلانية غائية مبنية على العمل، في مقابل المفهوم الثاني المرتبط بالإطار المؤسساتي للمجتمع، ابتداءً بهيئات المجتمع المدني وانتهاء بالأسرة، مع ما يتطلبه من معايير تتوسطها اللغة والرموز المبنية على التفاعل؛ إذ بتذويب هذين الإطارين ودمجهما، «أصبح تطور النسق الاجتماعي محدَّدًا بمنطق التطور والتقدم العلمي والتقني؛ فهذه الدينامية المحايثة للتطور تنتج ضغوطات موضوعية، على السياسة أن تطابقها كاستجابة للحاجات الوظيفية»(46). انحصرت إذًا مهمة العقل في تسويغ مشروعية النظام السياسي والاقتصادي، جاعلًا من مهمة العلم إضفاء الشرعية على النظام السياسي بدل تطوير الممارسة العلمية. هنا وقع أيضًا التهام العقل وتحريفه بالتغيير الجذري لمهماته التحريرية والتنويرية.

إنه وضع يحيلنا مرة أخرى إلى هذا العقل الذي استُغل أبشع استغلال من النزعة العلموية المضمرة داخل خطاب العقلنة؛ فقوّته في توجيه سهام نقده ضد جميع السلطات الدينية والوثوقية التي سحقت الطبيعة البشرية باسمها، لا يوازيها

---

(45) Jürgen Habermas, *La Technique et la science comme idéologie*, Jean-René Ladmiral (trad. et préf.), Collection Les Essais 183 (Paris: Gallimard, 1973), p. 34.

(46) Ibid., p. 44.

أي مشروع مجتمعي قائم بذاته. وقد جعله ركوب النزعة العلمية يتخذ مسار الهدم أكثر من البناء، وما ذلك إلا للاختلاف الجذري بين المعرفة الميتافيزيقية المتجسدة في القيم الذاتية و«المعرفة العلمية التي لا تستطيع إنتاج رؤية للعالم»[47]، وحينما كان العلم غير قادر على إعطاء تصور أو رؤية للعالم ومعنى للحياة، كان أمرًا بديهيًا أن يخضع العقل لجميع نزعات التسييس والمصالح التي جعلته رهين أهدافها وحساباتها الضيقة.

ستتطابق العقلنة والمعرفة العلمية، بعد أن تخلت عن جميع المعايير الأخلاقية والميتافيزيقية وأشكال البحث عن المعنى، ما جعل آبل يزاوج بين النعت الهايدغري للعقل برصده الموضوعي للأشياء، والعقلنة الفيبرية كعلاقة أداتية بين وسائل وغايات، وبذلك تماهت العقلنة في العلم. أدى الإعجاب بالعلم إلى صعوبة تصور معرفة - عقل خارج العلم، وبما أن غاية العلم هي بناء قوانين، كالتنبؤ والاستقراء، أصبحت مهمة العقلنة الغائية هي القدرة على القيام بتنبؤات الأفعال الناتجة من فعل المطابقة بين الوسائل والغايات. وظلت المناهج العلمية، بما في ذلك «المنهج الصوري بمنطقه الاستقرائي مدعمًا بالعلم الاختباري، يستنزف العقلنة حتى يبرهَن على صحتها وتصبح مقبولة عقلانيًا من مناهج أخرى»[48].

يرى بوتنام أن أهم أوجه هذا الاستنزاف هو إقصاء القيم الإنسانية التي تبخرت داخل حقل العقلنة، ويقول في هذا السياق: «كان مطمح المنهج الصوري هو القدرة على العزل الوجودي للأحكام الإنسانية عن مضمون العلم أو طبيعة العالم عن القيم الإنسانية التي تبدو متبخرة»[49]. جرى إذًا توسيع المنهج العلمي بصورنته للعلاقات الإنسانية في إطار عقلاني، واضعًا بذلك حدودًا وعوائق أمام إمكانية النفاذ إلى الأحكام الإنسانية، سواء كانت إستطيقية قيمية أو دينية أخلاقية.

---

(47) Brubaker, *The Limits of Rationality*, p. 54.

(48) Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 189.

(49) Ibid., p. 192.

خامسًا: موقف الإبيستيمولوجيا المعاصرة من صورنة العلاقات الاجتماعية

كان لصورنة العلاقات الاجتماعية والإنسانية بقوالبها المجردة ردات فعل عنيفة داخل الإبيستيمولوجيا المعاصرة. وفي هذا كتب بولانيي (Polanyi) معبّرًا: «يمكن عرض مشروع الصورنة في حصر المعامل في عمليات محدودة أكثر... لكن لا معنى للسعي إلى الحذف التام لدور مشاركتنا الشخصية»[50]؛ فالصورية لا تقبل تدخّل الذوات بما تحمله من دلالات واعتبارات قيمية، ويتجلى ذلك في مقاومة لغتها الصورية كل نزوع نحو استعمال أو توظيف للغة الطبيعية، وما تحمله من شروط تداولية وآثار ثقافية محلية.

لكأن النقد الموجّه اليوم إلى العقلنة الغربية بنزوعها البيروقراطي وإقصائها الذات وخنق الحريات، استنادًا إلى الخطاب العلموي، دليل على محدودية برنامجها الصوري الذي لم يؤد سوى إلى القفص الفولاذي، في نظر فيبر؛ ففي غياب غايات وقيم محددة تؤطرها، لم تستطع هذه العقلنة أن تقرر لذاتها مدى صلاحيتها، أو أن تجعل من ذاتها مرجعًا لذاتها. وعبّر غودل بمبرهناته الشهيرة عن هذا العجز من خلال قضيتين، الأولى: «إذا أخذنا فئة ما 'ف' تتكون من قضايا متسقة واستقرائية، فالقضية التي تقول باتساق 'ف' ليست قابلة للبرهنة في الفئة نفسها، بمعنى أن اتساق نسق ما ليس قابلًا للبرهنة ضمن النسق نفسه»[51]. هكذا، يصعب أن تقيم العقلنة الصورية ذاتها بالاحتكام لذاتها، ويرجع ذلك إما إلى عدم كفاية أدواتها لإثبات صحتها وجدارتها، وإما إلى عدم قدراتها البرهانية في إثبات ذاتها. فباعتمادها على الإطار الصوري، تظل العقلنة بلا حلول، خصوصًا إذا علمنا

---

(50) بنّاصر البُعزاتي، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية** (الرباط: دار الأمان؛ المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 42.

(51) حسان الباهي، **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات** (الرباط: دار الأمان للنشر؛ المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 230، أيضًا: John F. Post, «A Gödelian Theorem for Theories of Rationality,» in: Karl Popper (sir) et al., *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*, Gerard Radnitzky & W.W. Bartley (eds.) (Chicago: Open Court, 1993), p. 254.

مع غودمان «استحالة صورنة الاستنباط داخل إطار المنطق»[52]، ولن يستطيع إطار العقلنة في هذه الحالة أن يلم أو أن يعبّر تعبيرًا شاملًا عن حالات الفعل الإنساني، لأنه لن يعبّر إلا عن نفسه، فعقلانيته غير تامة، ولا يستطيع أن يحيط بجميع مظاهر العقلنات الأخرى.

أما القضية الثانية التي عبّر عنها غودل، فهي كالتالي: «بالنسبة إلى اللغة 'ل'، فإنه لا يمكن البرهنة على التماسك المنطقي البسيط للغة 'ل' من داخل 'ل'»[53]. ومقتضى هذه البرهنة ما يُعرف بدوران العقل؛ فكلما كان النسق الصوري قويًا بشكل يسمح له باحتواء الحساب الاستقرائي، فإنه لا يستطيع البرهنة على صدقه الداخلي استنادًا إلى آلياته ومرجعيته. لذلك، فإنه في حاجة إلى الخروج عن ذاته كعقل إلى عقل آخر يعلوه، أو يختلف عنه، يستطيع من خلاله البرهنة على صدق قضاياه. وما يخلص إليه غودل هو، أولًا، قابلية النسق للتناقض ما دام ليس هناك إمكانية للبث من داخله، وثانيًا، كلما كان النسق الصوري للحساب متسقًا كان غير تام.

تقودنا هاتان الخلاصتان إلى إثبات محدودية الأنساق الصورية، فإن كانت المقومات الصورية للعقل تجعله قادرًا على عقلنة ما دونه، فإنه في الوقت عينه غير قادر على عقلنة ذاته أو عقلنة ما هو أعلى منه، وإن كان يقبل الجزء فهو لا يستطيع قبول الكل، من ثم استحالة عقلنته للكل[54].

بهذا لن تستطيع العقلنة أن تكون معيار ذاتها بذاتها، بل هي في حاجة إلى عقلنة أخرى تكون مرآة وموجهة لها؛ فالعقلنة الغائية كتطابق صوري بين وسائل وغايات، هي في أمس الحاجة إلى إثبات عقلانيتها من خارجها، خصوصًا بعد زيغ قاطرتها وانحراف مسارها بانقلاب الغايات إلى وسائل والوسائل إلى غايات، كما أسهب القول فيه كارل لوفيت، وما ذلك إلا لكون هذه العقلنة (كنظام وعلاقات

(52) Elizabeth Pacherie, «Limites de la rationalité et rationalité des limites,» dans: A. Benmakhlouf (sous la dir.), *La Raison et la question des limites* (Casablanca: Editions le Fennec, 1997), p. 193.

(53) البُعزاتي، **الاستدلال والبناء**، ص 43.

(54) الباهي، **اللغة والمنطق**، ص 270 (بتصرف).

ذات ارتباط منطقي صوري) لن تقدر على إعقال ذاتها كعقل من دون الاعتماد على نظام قيمي خارج هذا العقل تسترشد به وتستند إليه.

للخروج من مأزق البُعد الصوري الأكسيومي لمفهوم العقل والعقلنة، انبثق تصوران خاصان للعقلنة: الأول **تصور نسبي**، ومقتضاه أن ليس هناك تصور واحد للعقلنة، فكل واحد منا سجين تصوره الخاص للعقلنة [55]. يستعير التصور النسبي للعقلنة فكرة أن الحقيقة هي أمثلة قابلة للعقلنة، ولذلك عليه أن يسلم بأن «ق» صحيحة بالنسبة إليه إذا كانت «ق» مبررة لديه. وبناء عليه، إذا كانت العقلنة نسبية من منظور تقويمي، فإنها تظل مطلقة في ذاتها؛ إنها مطلقة من وجهة نظر الفاعل لأنها صحيحة ومبررة لديه. وهذا التركيب الأكسيومي للمفهوم النسبي للعقلنة جعل غودمان يعتبر أن مقياس صحة الحقيقة وصدق العقلنة رهن مفهوم الصلاحية التي تضمر مفهوم النسبية؛ فالهدف العام من نسبية العقلنة هو إعدام إمكانية الملاءمة الموضوعية للمفاهيم؛ إذ لا يستطيع النسبي التحدث عن الحقيقة من وجهة شروط تبريرية موضوعية[56]. إن صحة العقلنة وصدقيتها مرتبطتان بشروطها الأكسيومية الداخلية وليس بالواقع.

والتصور الثاني **تصور فوضوي**، ومقتضاه أن ليس هناك شيء واحد يسمّى العقلنة، بحيث إنه ليس هناك عقلنة إلا في علاقتها الوظيفية بالثقافة أو بنموذج ما. ولمّا كانت الحقيقة تسير مع العقلنة جنبًا إلى جنب، فإن من غير الممكن قياس ثقافة بأخرى؛ فعقلنة ثقافة ذات معايير خاصة ومحددة بنمط معرفي وقيمي لا يمكن أن تقاس بعقلنة تنتمي إلى ثقافة أخرى، ما جعل بول فايرباند (P. Feyrbend) يذهب إلى حد القول بأن التطور العلمي التكنولوجي الحديث للعقلنة خادع، بالنظر إلى معاييره الخاصة[57]. ومع ذلك، يرى بوتنام أن هذا التصور الفوضوي للعقلنة ينبني على خلفية علموية تجعل لكلٍّ عقلنته الخاصة، أي ما تقوله الثقافة

(55) Hilary Putnam, «Réflexion sur la philosophie du langage,» *Critique*, no. 399-400: *Les Philosophes anglo-saxons par eux-mêmes* (Août - Septembre 1980), p. 800.

(56) Putnam, *Reason*, p. 123.

(57) Ibid., p. 796.

المحلية، وهي «نظرية اختزالية للعقلنة مسيَّجة بإطار علمي دقيق يجد صدقيته في الأنثروبولوجيا»[58].

يشترك كلا التصورين، النسبي والفوضوي، للعقلنة في مفهوم عدم القابلية للمقايسة، ومضمونه عدم قياس عقلنة ثقافة بأخرى. إلا أن خطر هذين التصورين هو انفلاتهما بفعل خطاب المركزية الإثنية المدعمة بالعلم إلى إهانة الثقافات الأخرى بمضامينها العقلانية، علمًا بأن العقلنة احتكمت إلى المعرفة العلمية ذات الأصل الثقافي الغربي في بناء ذاتها.

في غياب تمييز حقيقي بين عقلنةٍ تريد أن تجعل المجتمع عقلانيًا، مع عدم مراعاتها الحدود لاستقوائها بالعلم، و«عقلنة تخضع لتخطيط العقل مع إيمانها بحدوده على شاكلة العقلنة السقراطية»[59]، ينتصب هذان التصوران النسبي والفوضوي للعقلنة، حاملَين نبرة عدمية تجسد إرادتهما تذويب العقل والعقلنة داخل نظم ومعايير ثقافية.

وكردة فعل ضد هذه النزعة العدمية التي تُلحق العقلنة بالمعايير، يورد بوتنام المثال التالي: «في استطاعة المعايير أن تحدد بعض الموضوعات كأمثلة نموذجية للذهب، لكنها لا تحدد الامتداد الكلي لمصطلح الذهب»[60]. ليست هذه المعايير هي حقيقة الذهب، بل إن ما يحدد حقيقته هو تركيبته الجوهرية، المختلفة أيما اختلاف عن معاييره التي ترتبط أحيانًا بسياق ما، الأمر نفسه ينطبق على العقلنة، «فليست معايير ثقافة ما هي التي تحدد عقلانية الفعل، بل إن نظرية مثالية للعقلنة هي التي تعطي الشروط الضرورية والكافية للعقلنة»[61]. من هذا المنطلق، يحاول بوتنام الخروج من مأزق النسبية والفوضوية اللتين تؤمنان بنسبية العقل وتقران بتعدد أشكال العقلنة بحسب الأنماط والمعايير الثقافية، مضيعين فرصة

---

(58) Ibid., p. 123.

(59) Karl R. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Jacqueline Bernard et Philippe Monod (trad.) (Paris: Ed. du Seuil, 1979), Tome 2: *Hegel et Marx*, p. 161.

(60) Putnam, «Réflexion sur la philosophie,» p. 798.

(61) Ibid., p. 799.

إقامة تصور عام ومقياس موحد، يصلح أن تقاس به الأفعال البشرية كلها مهما اختلفت المجتمعات، إن زمانيًا أو مكانيًا. إنه يدعونا إلى إقامة نظرية مثلى للعقلنة شبيهة بتصورنا النموذجي للذهب الحقيقي، الذي نقيس عليه وبه باقي الأشكال المعدنية الأخرى، وهي دعوة للرجوع إلى العقل الديكارتي الذي يؤمن بوجود قواعد كونية ثابتة تحكم الفكر البشري، خصوصًا أن هذه الصيحات أتت بعد النقد العنيف والجذري لمفهوم العقل والعقلانية، وعدم أهليتهما لأن يجعلا من ذاتهما مقياسًا للحكم على باقي الثقافات الأخرى. كما أنها نظرة تشكيكية في قدرة العقل والعقلانية على بناء ذاتهما بذاتهما.

إن ما يبرر هذا النقد الجذري للعقل والعقلنة كنتيجة ردة فعل ضد عملية المطابقة بين مفهوم العقلنة الاجتماعية والعقلنة العلمية، هو «إقصاء الوضعية المعرفية لأحكام القيمة، لكونها غير مؤكدة عقلانيًا كأحكام قيمية، ولأن عقلنة المعرفة مكونة من ملاحظة محايدة مرتبطة باستنتاجات انطلاقًا من مقدمات محايدة»[62]. وحاول فيبر إنقاذ هذا الفصل التعسفي بين ما هو معرفي وما هو قيمي، أملًا بإنقاذ العقلنة ذاتها، واحتفاظ العقل بوحدته وشموليته ضد كل نزعة تشكيكية من جهة، ثم إبقائه على الأبعاد القيمية ضد كل نزعة علموية من جهة أخرى؛ إنه النهج الذي سيقتفيه بودون معتبرًا أن جوهر الإشكالية هو مطابقة العقلنة بالحقيقة، وما ينعكس عنها من إقصاء مجموعة من الأفعال لأنها غير عقلانية وانصباب التفسير العقلاني فحسب على الأفعال المبررة بشكل جيد وموضوعي، في حين تبين الوقائع عكس ذلك، لسببين: **أولهما** أن هناك وحدة تحْكم العقل الإنساني، ولا داعي للفصل بين الوقائع والقيم، أي بين العقلنة المعرفية والعقلنة القيمية؛ لذلك، «لا يمكن تحديد العقلنة داخل نظرية صورية، كما أنه لا يمكن تشييء المجتمع»[63]. من هذا المنطلق، وهنا موضع السبب **الثاني**، كان للفعل القيمي أيضًا أهميته في تحديد الفعل العقلاني وتفسيره، ويضرب بودون مثالًا على ذلك فيقول: «يقوم التبرير العقلاني بتفسير جميع السلوكات الاجتماعية،

---

(62) Putnam, *Reason*, p. 200.

(63) Philippe de Lara, «Le Sociologue et la raison,» *Critique*, no. 593 (Octobre 1996), p. 865.

بما في ذلك الانتحار الجماعي لأعضاء طائفة المعبد الشمسي»[64]. لكن، كيف يتم ذلك، إذ يستحيل تفسير هذا الفعل وتفهّمه اعتمادًا على مبدأ التناسب بين العقلنة والموضوعية. لذلك، يلزم استدعاء المبررات الاعتقادية القيمية لتفهّم الانتحار الجماعي لكونها تعطي معنى لهذا الفعل الذي يبدو لاعقلانيًا من وجهة موضوعية. بناء عليه، يحمل الفعل القيمي مبرراته معه ودلائله العقلانية، وما على المفسر سوى أن ينتقل من العالم الموضوعي للفعل إلى العالم الذاتي للفاعل، محاولًا استكناه المعاني والتأويلات التي يعطيها الفاعل لفعله، وهو منحى غير مقبول من النزعة العلموية في تحديد العقلنة.

نقطة أخرى تسببت في إضعاف العقلنة وتجزئتها في نظر بودون، وذلك حينما حملت العقلنة على المماثلة مع العقلنة الأداتية كمعيار ومقياس ترتب عنه ضيق العقلنة ومحدوديتها بصفة عامة، كما أنها أدت إلى ضعف النظريات العقلانية، سواء الاختيار العقلاني أو النظرية النفعية أو النظرية الوظيفية؛ فليست العقلنة خاضعة دائمًا لمنطق التطابق بين الوسيلة والغاية في علاقتهما بالنتائج. يمثل بودون لذلك بفعل السرقة؛ وربما تكون للسرقة من حيث انعكاساتها ونتائجها آثار إيجابية، كتخفيض البطالة، وإعادة توزيع الخيرات بين الأغنياء والفقراء، لكن هناك، مع ذلك، يقينًا أخلاقيًا راسخًا بأن فعل السرقة مشين وسيئ، ومن ثم لا يفسر هذا الفعل انطلاقًا من نتائجه، بل انطلاقًا من أحكام قيمية متمثلة في التفسير التالي: «يخرق فعل السرقة مفهوم التبادل الاجتماعي»[65]، ولذلك نصاب بالخيبة حينما نرى فعل السرقة حتى وإن لم يكن يستهدفنا. ولا شك أن هناك مبررات قوية لتفسير هذه الإحساسات تجاه فعل السرقة تفوق علاقتها بالنتائج، وإلا قبلنا هذا الفعل بآثاره ونتائجه. هنا تبرز أهمية العقلنة القيمية وقيمتها، وقدرتها على استيعاب العقلنة الأداتية التي تستوجب بدورها أن تطابق العقلنة القيمية. فإذا انطلقنا مثلًا من وجهة نظر عقلنة أداتية علمية، «يتحتم منع التقدم العلمي للطب، لما له من نتائج انخفاض معدل وفيات الأطفال وما ينجم عنه من انفجار ديموغرافي يزيد

---

(64) Raymond Boudon, «La 'Rationalité axiologique': Une Notion essentielle pour l'analyse des phénomènes non normatifs,» *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no. 1 (Printemps 1999), p. 110.

(65) Ibid., p. 112.

في ارتفاع الفقر»[66]. ومع ذلك، تعطى الأولوية لاحترام الحياة الإنسانية والحفاظ عليها كيفما كان، من دون النظر في النتائج المقلقة على المستوى الديموغرافي، فما يهم هو تثبيت قيم حق الإنسان في العيش.

هكذا، تحتوي العقلنة الأكسيولوجية على العقلنة الأداتية لأنها أشمل وأعمق منها، ولأن هذه الأخيرة لا تراوح حدود تحققاتها النفعية الآنية. لذلك، عجزت العقلنة الأداتية عن إيلاء الظواهر المعيارية القيمية أهمية، وفشلت في فهمها، فهي تؤول سلوكاتها، وتفسر المعتقدات وكأنها ناتجة من أسباب لا عقلانية.

يبدو أن محاولة إدخال البُعد القيمي ليس إلا محاولة للإفلات من قبضة العقلنة العلمية في تجريد العقلنة، في ضوء التنافر الحاصل بين مفهوم الاعتقاد وكل نزوع علمي. يقول بودون، معبّرًا عن هذا المنحى: «وراء المعتقدات غير المبنية، هناك مبررات ومنطق يرتدي طابعًا شبه كوني»[67]، خصوصًا أن الإبيستيمولوجيا المعاصرة راجعت هذا الفصل العدمي. ويعبّر مركوليس عن هذا المنحى قائلًا: «لا توجد الاعتقادات في شكل حجرات مفصولة بواسطة جُدُر، يكون في الذهن قسم للدين وآخر للأعمال، وهكذا لا بد أن تؤثر اعتقاداتنا بشأن موضوعات خارجية بالنسبة إلى العلم على أحكامنا حول ما يبدو أنه قريب من الحقيقة في العلم، وكذلك العكس»[68]. ليس الذهن البشري شذرات متمفصلة بعضها عن بعض، بل هو وحدة شاملة. لذلك، كانت المعرفة في حد ذاتها اعتقادًا؛ فنصيحة الأم في عبارة «من الأفضل أن تعرف بأن النار تحرق» تضم حكمًا واقعيًا ينضاف إلى ذهن الابن، كما تحمل حكمًا قيميًا، أي استحسان معرفة هذا الأمر من الابن، فالنصيحة تقدم وصفًا لما هو كائن داخل صياغة ما ينبغي أن يكون، لذلك اعتبرت الإبيستيمولوجيا المعاصرة أن معرفة شيء ما، هو الاعتقاد فيه بحيث نستطيع أن نسند ذلك الاعتقاد وندعمه بالاحتكام إلى استدلال ما.

هذا الدفاع المستميت عن وحدة العقل ليس سوى النتيجة الكارثية التي

---

(66) Ibid., p. 113.

(67) Lara, «Le Sociologue,» p. 861.

(68) البُعزاتي، **الاستدلال والبناء**، ص 274.

أحدثتها الرؤية المجزأة للعقل، والتي تسببت في حدوث أزمة بنيوية داخل العقلنة، مجسَّدة في عدم التطابق بين نظام العقل ومسار المجتمع، وما ترتب عنها من نتائج معكوسة؛ إذ ما عاد العقل مختبرًا للتطبيقات، بل أصبح تبريرًا للواقع؛ فالواقع لا يطبق العقل بكليته وشموليته، بقدر ما يضع تصرفات ثم يبررها، وذلك هو عين العقل الأداتي. ترتب عن ذلك أن العقلانية ما عادت قادرة على تزويد الأنظمة المعرفية والمعيارية بالطاقة والحيوية لنسيانها الجوانب القيمية، وتغييبها كمكون من المكونات الأساسية.

أمام هذا المشهد، نجد بوبر يسلك منحًى آخر، مشكّكًا في طبيعة هذه العقلانية، ومبرزًا ذلك من خلال التمييز الذي أقامه بين «عقلانية غير نقدية أو مطلقة تُقصي كل قضية أو افتراض لا يخضع للفحص العقلي أو للتجربة»[69]، متخذة بذلك منحى الوثوقية، ومستبدلة في الوقت عينه السلطة الدينية التي قامت على أساس نقدها بسلطة أخرى لا تقل عنها، ممثَّلة بالمعارف العلمية الوثوقية.

المعرفة في نظر بوبر «لا تتمتع بأي أسس أو مصادر غير قابلة للخطأ، لا في العقل ولا في الحواس؛ فكل اقتراح وكل مصدر يمكن عرضه للنقد»[70]. وحتى يتمكن بوبر من نقد هذا البُعد الأداتي للمعرفة والعقل، وجَّه سهام نقده إلى مفهوم الموضوعية؛ فالمعرفة ليست حصيلة علاقة بين ذات وموضوع، إذ لا شأن لها بالذات العارفة مثلما أن لها ارتباطًا بموضوع المعرفة. هناك إذًا استقلالية مضمون معرفي، وهذا لا يعني الأداتية. إن الحقيقة والصدق - من هذا المنطلق - مفهومان موجودان في استطاعتنا بلوغهما، خلافًا للعقلانية الكلاسيكية التي تختزل صلاحية الحقيقة في البداهة المعرفية أو اليقين[71]. ويشبّه بوبر الصدق بـ«قمة جبل عادة ما تكون مغلفة بالسحب، ومن يحاول تسلق الجبل والصعود إليها تواجهه صعوبات كثيرة، وإن وصل [فهو] لا يعرف أنه بلغها فعلًا لعجزه وسط

(69) Popper, *La Société ouverte*, p. 157.

(70) يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم.. منطق العلم** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، ص 109.

(71) Karl Otto Apel, «La Question d'une fondation ultime de la raison,» *Critique*, no. 413 (Octobre 1981), p. 897.

أطياف السحب عن التمييز بين ذروة الجبل الحقيقية والقمم الثانوية»[72]؛ فمسار البحث عن قمة الجبل، سواء عجز عن ذلك أو تحقق بلوغه «لا يؤثر في الوجود الموضوعي لذروة الجبل الحقيقية»[73]؛ فالحقيقة ذات وجود موضوعي مستقل، ونتاج ثالث العوالم بعد العالم الذاتي والعالم الموضوعي في المعرفة. إنه عالم المحتوى الموضوعي للفكر والأعمال المعرفية. صحيح أنه من إنتاجات نشاطات الإنسان، إلا أنه استقل بذاته عنه.

هكذا يرفض بوبر استسهال العقلانية بلوغ الحقيقة استنادًا إلى النزعة الاستقرائية ومنطقها التبريري للمعرفة، حيث يصبح «إيمانها بالاستقراء العلمي شبيهًا بنوع من الإيمان الديني»[74]. إن تكرار الوقائع لا يبرر صدق نظرية استقرائية بل يعرضها للكذب. ويقدم بوبر مثالًا بليغًا حينما يقول «كل البجع أبيض، فلن يثبت صدق هذه القضية ملايين البجعات البيضاء، فمن أدرانا أنه توجد بجعة ليست بيضاء تصادفنا ولم نرها بعد. لذلك فرؤية بجعة واحدة ليست بيضاء كافية لإثبات كذب القضية»[75]. ليس هناك يقين، بل يستحيل بذلك تأسيس نهائي تام، سواء للعقل أو لمعايير الحقيقة والأخلاق التي تتأسس عليها، وهو ما حدا ببوبر إلى القول «بغياب قوانين عامة تحكم التاريخ ومسار المجتمعات بعيدة عن الإنسان»[76]. فالإنسان هو الذي يصنع الحوادث، وقراراته هي التي تضفي عليها المعنى؛ ولذلك، ينبغي فك الارتباط بين قوانين العلم وقوانين المجتمع، أو بعبارة أخرى بين العقلنة العلمية، التي تفتقر إلى تأسيس نهائي، وعقلنة المجتمع التي «تتطلب تواصلًا موحدًا بلغة مشتركة للعقل، والتي يكون واجبنا توضيحها واستعمالها في أتم وعي، ودورها كأداة للعقلنة والتواصل وليس للتعبير

---

(72) يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية**، سلسلة عالم المعرفة 264 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 349.

(73) المرجع نفسه، ص 355.

(74) W. W. Bartley, «Theories of Rationality,» in: Popper (sir) et al., *Evolutionary Epistemology*, p. 209.

(75) الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، ص 372.

(76) Popper, *La Société ouverte*, p. 179.

الشخصي»[77]. تبدو محاولة بوبر للإجهاز على العقلنة الكلاسيكية في منهجيته النقدية، وما استتبعته من معيار قابلية التكذيب، فليس هناك عقل خالص و«الكل قابل للفحص والمراجعة والنقد، بما في ذلك الافتراضات والأولويات المعفاة من الشك، والتي شبّهها فتغنشتاين بـ «مفصّلة الباب التي لا تراوح مكانها ولا تتزحزح على الرغم من دوران الباب»[78]. يظهر ذلك بشكل جلي من خلال أطروحة هانس آلبر المستمدة من أعمال بوبر العقلانية النقدية والتي يقوم مضمونها على استحالة تأسيسٍ نهائي وعقلاني للمعايير الأخلاقية، «فالمطلوب إخضاع الأنساق والمعايير الأخلاقية على محك الواقع، تحققًا منها واختبارًا لها بالشكل نفسه من أشكال إخضاع النظريات العلمية»[79].

يرجع النقد الجذري الذي وجِّه إلى العقلنة، وما ترتب عنه من طعن شمولي، لإمكانية تأسيسٍ نهائي للحداثة الكلاسيكية، إلى تحوّل العقل تحولًا خطِرًا منذ ديكارت، بإسناد مطلب الحقيقة إلى مطلب البداهة، في حين أن عيب العقلانية الديكارتية، كما يرى آبل، ليس هو هذا التحول، كما عبّر عن ذلك بوبر وأتباعه، بل «إن العيب الجوهري للعقلانية الكلاسيكية هو ربطها البداهة بالحدس غير اللساني للمعرفة كما تجلى ذلك في نظرية المعرفة الديكارتية»[80]. لذلك، ينبغي أن تؤسَّس هذه البداهة بالارتكاز على خطاب لساني كمثل الطفل الذي لا يستطيع تحصيل لغة، فلا يمكنه تحصيل سلوكات مبنية على تأويل تجاربه، كما يشير آبل، وبالتالي فإن البحث المنهجي عن الحقيقة المقود بمبدأ التكذيب يظهر غير موافق مع البداهة اللسانية، لأنه يفترض عدم اليقين. ولمّا كانت «لعبة اللغة تعمل بإجماع حول معنى يفترض تواصل المنخرطين، بما في ذلك تعلمهم تلك اللغة، مع التحقق منها داخل العالم في ما يعني صحة بعض الوقائع»[81]، فإن الأمر يقتضي يقين دلالة كلماته، وإلا سيكون ذلك الشخص غير المتيقن من الوقائع عاجزًا عن التيقن من دلالة كلماته.

---

(77) Ibid., p. 162.

(78) Bartley, «Theories of Rationality,» p. 209.

(79) Apel, «La Question,» p. 898.

(80) Ibid., p. 907.

(81) Ibid., p. 809.

هكذا، ينفي آبل نزعة الشك في إمكانية تأسيس عقل نهائي، معوضًا إياها بنزعة يقينية تستمد قوّتها من البداهة اللغوية لإمكانية معرفةٍ ذات صلاحية من وجهة تداول الذوات. ولا تعني البداهة هنا - في نظر آبل - الرجوع إلى الوثوقية، بل بداهة موسطة بعنصر العقل كشرط لإمكانية تأويل تداول الذوات للعالم.

يخلص آبل إلى حقيقة غير مختلفة عن النتيجة التي وصل إليها بوبر في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه**، في ما يتعلق بضرورة انفتاح العقل - بالمعنى السقراطي - على التواصل بين أفراد المجتمع، تحت قاعدة تواصلية.

إنه الأمر نفسه عند آبل الذي يشترط انبناء العقل على إجماع مرتبط بقواعد لغوية. يظل الاختلاف الجوهري بينهما حيث طعن بوبر في إمكانية انتقال العقل للتأسيس النهائي لقواعد المجتمع، ما دام هذا العقل يخضع باستمرار لقواعد النقد والتفنيد، بينما إيمان آبل بقدرة العقل على الانخراط في المجتمع يلخِّص بأن العقل يستمد قوّته من الشروط التداولية داخل المجتمع، بخلاف العقل الديكارتي الذي أثبت يقينية الذات، وإن في إطار معزول عن الآخر.

ينبثق عن النقاش الدائر حول محدودية العقلانية والعقلنة، وما سببته من تشكيك جذري في الحداثة والمشروع الأنواري، واحد من تساؤلات عدة هو: هل الحداثة محدودة بحدود العقلنة؟ أو «هل الحداثة هي تقدم العقل؟»[82]، أي عدم اختزال الحداثة في العقلنة، بحسب تعبير تورين.

عثر النقد الجذري للحداثة على صدقيته في عدم قدرة التفكير الغربي على الانتقال من الدور المحدود للعقلنة الأداتية إلى تأسيس مجتمع عقلاني، يراعي تحقيق الذات الإنسانية عوض فقدان الحرية، وكذلك تحدد فيه الغايات ومعنى الأشياء، عوض ضياع المعنى. وبوضع فيبر يديه على ملامح المحدودية وعلى مؤشراتها المستجمَعة في مفهوم القفص الفولاذي، أعلن تشاؤمه لمسار العقلنة، فاتحًا بذلك عهدًا جديدًا داخل الفكر النقدي للعقلنة الغربية، متجاوزًا المجتمع إلى البحث في الخصائص البنيوية لهذه المحدودية المحشودة في جوهر فلسفة

(82) تورين، **نقد الحداثة**، ص 30.

الأنوار عامة، والعقل الحديث خاصة، مع الاعتراف باختلاف هذه المنطلقات والمناهج والرؤى النقدية على الرغم من توحدها في النقد والهدم. فهل من سبيل إلى إنقاذ هذه العقلنة وإعادة تأسيس نظرة متكاملة لهذه التصورات النقدية؟ وهل باستطاعة المجتمع الغربي أن يصالح ذاته بالتوفيق بين العقلنة والحداثة؟ وهل في إمكانه تذويب الصراعات بين الذات والنظام والحرية والسلطات؟

كيف يمكن أن تنتعش الهوية الثقافية أمام العقلنة الاقتصادية؟ كيف يمكن إعادة الاعتبار إلى القيم داخل عالم العقلنة الأداتية؟ ثم كيف يمكن محاصرة العقلنة الأداتية في مجالها الخاص من دون أن تغزو باقي المجالات التي ليست من خصوصيتها؟

بالإجابة عن هذه الأسئلة، نستطيع ضمان مجاوزة محدودية هذه العقلنة، والتأهيل لأرضية صلبة تعيد إنعاش الحداثة والعقلنة الغربية، وإعادة إحياء هوية المجتمع بعد أن استُنفدت بفعل تفككه وصراع دوائره، أو ما عبّر عنه فيبر بضياع المعنى.

باسم هذه المطالب، أراد هبرماس رفع الالتباس الفيبري بخصوص حدود العقلنة؛ إذ ليس العيب في العقلنة، وإنما في «التصور الفيبري الضيق لنظرية الفعل، بمطابقته بين النموذج الرأسمالي للتحديث وعملية عقلنة المجتمع»[83]. لذلك، فإن الأمر يتطلب تصورًا مركّبًا للعقلنة، إن أردنا أن نكتشف أمراض العالم الحديث.

أمام الرؤية الفيبرية المتشائمة التي افتتحت بتحليل عملية العقلنة وانتهت بالقفص الفولاذي، وهي الرؤية المدعمة من لوكاتش وهوركهايمر وأدورنو وماركيوز في نقد العقلنة، بما حملته من دلالات فقدان الحرية وضياع المعنى، ومن أجل تقويم هذه التصورات وإنقاذ مفهوم العقلنة، يرى هبرماس «أن فيبر فشل في رسم التطور العام لبِنى الوعي»[84]، مبديًا ملاحظات منهجية بشأن طريقة التحليل الفيبري لعملية العقلنة، أو حدود العقلنة، في ثلاثة مستويات:

---

(83) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 333.

(84) Asher Horowitz & Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment* (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994), p. 197.

المستوى الأول: شروع فيبر في السوسيولوجيا الدينية في تحليل سيرورة فك سحر العالم بتحطيم رؤية العالم السحرية - الأسطورية تحت تأثير ما أسماه عالمَ الأديان الكبرى (المسيحية - اليهودية - الهندوسية - البوذية - الإسلام) لما تتميز به هذه الديانات من رؤية نسقية للكون ذات معنى.

المستوى الثاني: انشغال فيبر بكونية العقلنة ثم بانعكاساتها داخل المجتمع، عبر انتشارها داخل مجالات الحياة الاجتماعية، من اقتصاد وإدارة ودولة، بخضوعها لمنطق العقلنة الصورية، علمًا بأن سر هذا الانتقال يجد تفسيره لدى فيبر في الأخلاق البروتستانتية مصدرًا للسلوك المنهجي العقلاني.

المستوى الثالث: وقوف فيبر على مآل عملية عقلنة رؤية العالم وما أحدثته سيرورتها من اختلاف وتمايز دوائر القيم وصراعها، اقتصادية وسياسية ودينية وثقافية... إذ لكل دائرة منطقها ومعاييرها الداخلية التي تخصها؛ إنها اختلافات محكومة بصراع لانهائي جعل فيبر يخلص إلى فكرة ضياع الحرية وفقدانها. بهذه الخطوات والخلاصات، جعل فيبر مسار الحداثة مظلمًا أكثر مما عمل على تشخيصه، على حد تعبير هبرماس. لكن أين يكمن الخلل الفيبري؟

ليست العقلنة هي المسؤولة عن فقدان الحرية وضياع المعنى، بل سيرورة عملية العقلنة. يقول هبرماس في هذا السياق: «هذه المحنة لم يكن المثقفون الحداثيون سبب وجودها، بل هي متجذرة بعمق داخل الردود المستنتَجة من التحديث الاجتماعي، تحت ضغط الإلزامات الخاصة للنمو الاقتصادي والتدخل المنظم للدولة»[85]، فليست العقلنة إذًا مسؤولة عن مآل المجتمع الحديث، وإنما سيرورة عملية العقلنة وما أحدثته من خلل داخلي بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية، مسببة انفصامًا بين مكتسبات الحداثة (التي ظلت تجمع بين مكتسبات العقل الأنواري وتحقيق الذات) ومتطلبات العقلنة.

جسد فيبر حدود العقلنة في مفهومين: فقدان المعنى وفقدان الحرية؛ ففيما

---

(85) Jürgen Habermas, «La Modernité: Un Projet inachevé,» *Revue Critique*, no. 413 (Octobre 1981), p. 956.

يتعلق بالمفهوم الأول، أي **فقدان المعنى**، اعتبر هبرماس أن هذه الخلاصة مغلوطة، لأن طبيعة المقاربة الفيبرية لإشكالية العقلنة خاطئة منذ انطلاقتها؛ إذ جانَب فيبر الصواب عندما رصد تاريخ تحقق العقلنة الغربية، وبالضبط تاريخ تحقق العقلنة الدينية، ممثَّلة بوحدة المعنى المنعكس في شتى أنساق الحياة ومجالاتها. وقد تسرب الخلل والتمزق حين انحسر هذا الديني بفعل فك سحر العالم في مراحله الأخيرة بالتخلي عن كل ما هو ديني، ووهن الأخلاق الدينية حتى عجزها عن تزويد العقلنة بماهيتها وشحنتها الدلالية مفسحة المجال للعقلنة الصورية. آنذاك، وبفعل انسحاب هذا العنصر الموحد، حدث تشتت في المعنى، مجسَّدًا في صراع دوائر القيم. فلكل دائرة منطقها ومعاييرها الخاصة، متحللة من كل لحمة دينية تشد بعضها إلى بعض، بحيث تصبح العلمنة هي المسؤولة عن هذا الصراع، لتُسجَّل بذلك حدود العقلنة ومحدوديتها بعدم قدرتها على لمِّ هذه الدوائر المتصارعة وتوحيدها.

يلخص هبرماس فقدان المعنى لدى فيبر في نقطتين هما: كبت السلوك العقلاني المنهجي للحياة داخل الفئات والشرائح الاجتماعية، وظهور نمط حياة يتسم بالمتعة والتلذّذ من دون روح[86]. وشكلت هاتان النقطتان خاصية ملازمة للشخصية الغربية عجزت معها عن إعطاء معنى موحد لتاريخها المعيش، إذ ترك الواجب الأخلاقي المجال للمواقف الأداتية. وعوض تأكيد الذات من أجل الخلاص، أصبح تأكيد الذات من أجل الذات. هكذا جرى «ابتلاع السياقات الاجتماعية من طرف ميادين الفعل الصوري المنظم للاقتصاد الرأسمالي وجهاز الدولة البيروقراطي»[87]، وذلك هو فقدان المعنى عينه.

يرى هبرماس أن جوهر عيب المقارنة الفيبرية لفقدان المعنى هو أنه «لم يرَ نزع الطابع السحري عن العالم (العلمنة) وعملية العقلنة سيرورتين متفرقتين، الأولى تنتمي إلى منطق التطور والثانية تنتمي إلى دينامية التطور»[88]؛ فالتصور

(86) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 356.

(87) Ibid., p. 358.

(88) Horowitz & Maley (eds.), *The Barbarism of Reason*, p. 206.

الفيبري للعلاقة بين رؤية العالم وتحققات العقلنة داخل مستويات الحياة ينقصه الوضوح، وما لم يفهمه فيبر هو «أن عقلنة صور العالم لا تقاس بالخصائص المنطقية، وإنما بالمفاهيم والتصورات، أي بالمضمون الذي يتوفر عليه الأشخاص لتأويل عالمهم»[89]؛ فهو ربط العقلنة الدينية بالخصائص المنطقية والدلالية لحضور المعنى الذي يؤطر الوجود، وهذا أمر لم يسعفه في فهم منطق التطور المعرفي الناتج من الاحتكاك بالعالم الخارجي.

كان في وسع فيبر أن يضع أبعادًا أخرى لعقلنة رؤية العالم لو أنه امتلك مشروعًا نظريًا، كما يزعم هبرماس؛ إذ لا يمكن فهم طبيعة هذا التطور سوى بالمزاوجة بين البنيوية التوليدية والنمط التواصلي. وقد شبّه هبرماس هذا التطور بما سجله جان بياجي عن انتقال الطفل من عالم الوعي الحسي الحركي - كمرحلة أنوية تتماهى فيها الذات مع جميع الموضوعات فيستحيل معها المفاصلة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، أو بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي - إلى مرحلة الوعي غير المتمركز حول الذات، حيث يكون تميزها من العالم الخارجي بالأمر المستطاع. لذلك، يقبع سر انغلاق الرؤية الأسطورية - السحرية للعالم في عدم قدرتها على التمييز بين العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، ينضاف إليه انعدام الوعي بالصورة أو رؤية العالم وتحديدها كصورة للعالم. وستمسي عملية فك سحر العالم تطورًا معرفيًا يؤدي إلى الانتقال من وعي متمركز حول الذات إلى وعي غير متمركز على الذات، ويميز عالم الطبيعة من عالم المجتمع وعالم الذات، فتنشأ آنذاك استقلالية كل مجال بمنطقه وخصوصيته، ويتناسب الفعل العقلاني وصلاحية مجاله المحدد له مسبقًا. وخطأ التصور الفيبري - في نظر هبرماس - رؤيته العقلنة من وجهة سيرورة دينية مرتبطة بالأخلاق البروتستانتية ومدى انعكاساتها على دوائر الحياة، ما جعله يرى انفجار المجالات وتمايز الدوائر مؤشرًا على تفكك العقل الجوهري الذي كانت الأخلاق البروتستانتية تضمن وحدته، وهو تصور قاصر عن فهم منطق تطور دوائر القيم؛ ذلك أنه لا يمكن فهم منطق التطور هذا كحالة إيجابية إلا بربط مفهوم عملية فك سحر

---

(89) Habermas, *Théorie*, tome 1, p. 61.

العالم بعقلنة الوعي على شاكلة تطور الوعي لدى الطفل عند بياجي، فينظر آنذاك إلى مسألة تعدد المجالات وتمايز دوائر القيم كتعبير عن حالة الرشد. يقول هبرماس في هذا السياق: «تؤدي عقلنة صور العالم إلى اختلاف المكونات وتباين المركّبات المعرفية - المعيارية والتعبيرية للثقافة بمقياس ما تؤدي بنا إلى الفهم الحديث للعالم بالمعنى الذي نفهمه»[90]. نعم، أصاب فيبر حين عد تفكك العقل الجوهري من خصوصيات الحداثة، وهو ما عبّرت عنه التصورات الميتافيزيقية والدينية بتجزيء المسائل التقليدية في «ثلاث لحظات متميزة: الحقيقة والعدالة والأصالة، وهي لحظات توازيها دوائر منفصلة: العلم والأخلاق والفن»[91]. لكنه أخطأ، في نظر هبرماس، حينما اعتبر أن صراع هذه الدوائر المستمر غير قابل للحسم، مشبِّهًا إياه بصراع الآلهة، لأن هذا التناحر بين دوائر القيم مسألة بدهية، بل «إنها مسألة أساسية من أجل إنقاذ هذا العقل الجوهري وإحيائه»[92]؛ فزاويتا الرؤيتين تشكلان نقطة الاختلاف بينهما، فها هو فيبر يصر على أن هذا التناحر مؤشر على ضياع المعنى بوقوفه على تعدد مضامين القيم وصراعها، بينما يحتفظ هبرماس بنظرة إيجابية منبثقة عن أسلوبه في تقويم هذه الاختلافات التي لا يراها إلا مظاهر صلاحية متعددة، كالصواب والعدالة والصدق، معتبرًا إياها من صيغ العقلانية. من هذا المنطلق، يرى هبرماس «أن علمنة صور العالم والتمايزات البنيوية للمجتمع ليست هي المسؤولة عن المفارقة أو المظاهر المَرَضية»[93]؛ فليس انسحاب الديني أو فصل المجالات هو المسؤول عن ضياع المعنى وإفقار التواصل داخل مكونات ودوائر الحياة؛ إنه انسحاب يدخل في نطاق التطور الطبيعي لتاريخ الوعي الغربي وتعبير عن النضج، باستقلالية المجالات الدقيق الصوري لادعاء الصلاحية الحجاجية[94]. إن الخلل الأساسي والجوهري يتمثل، وفق رأيه، في دينامية التطور التي ليست سوى امتداد لاكتساح العقلنة الصورية جميع

---

(90) Ibid., p. 191.

(91) Habermas, «La Modernité,» p. 957.

(92) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 334.

(93) Ibid., p. 364.

(94) Horowitz & Maley (eds.), *The Barbarism of Reason*, p. 200.

مجالات الحياة، أي «بتجاوز نموذج العقلنة الأداتية - المعرفية نطاق الاقتصاد والدولة وميدانهما بنفاذه إلى باقي ميادين الحياة المبنية عبر التواصل»[95].

ينقلنا هذا إلى المستوى الثاني من حدود العقلنة، التي ربطها فيبر بفقدان الحرية، لعدم استطاعة العقلنة ضمان حد أدنى لحرية الذوات الإنسانية. وإذا كانت العلمنة وسيرورة نزع الطابع السحري عن العالم غير مسؤولتين عن ضياع المعنى، كما رأينا سالفًا، فكيف يحمّل هبرماس دينامية التطور أو عملية العقلنة هذه مسؤولية فقدان الحرية وانتصار العقل الأداتي؟

استعمل فيبر صورة بليغة لفقدان الحرية، عبّر عنها بتلك الآلة التي لا حياة فيها مع قدرتها على إجبار الناس على خدمتها، بل إنها تحدد حياتهم اليومية في العمل بالهيمنة عليهم؛ إنه التنظيم البيروقراطي الذي عمل على تفتيت الذات الإنسانية، وجعلها شذرات تذوب مكوناتها في حلقة مفرغة وسائلها أفراد وغايتها ذاتها.

وقع التحول من مستوى تحقق الذات الذي ضمنته الأخلاق البروتستانتية بنجاحاتها كمؤشر على الرضى الإلهي ودليل على الخلاص الأخروي، وقدرة هذه الذات على التحكم في ذاتها. لكن بانسحاب هذه الأخلاق، تحولت الوسائل من مال وربح وتنظيم بيروقراطي... إلى غايات في ذاته، مشكّلة بذلك قفصًا حديديًا يخنق الفرد ويجعله ضحية عمليات عقلانية من دون جوهر أو غاية قيمية محددة لتلك العمليات.

هكذا يخلص فيبر إلى ربط مسألة فقدان الحرية ضمن حدود العقلنة بصعود الفعل العقلاني الغائي على حساب تقويض الفعل العقلاني القيمي البروتستانتي، مختزلًا الأزمة كلها في نمط الفعل. في المقابل، رأى هبرماس أن فهم دينامية العقلنة وسيرورتها يستوجب معادلة أكبر من نظرية الفعل، فأضاف نظرية الأنساق إلى نظرية الفعل ليتمكن بواسطتهما من الوقوف على طبيعة التناقض بين مبادئ التنشئة الاجتماعية، وآليات التواصل اللسانية، رافضًا تفسير «فقدان الحرية بتحول

---

(95) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 335.

العقلنة إلى عقلنة غائية»[96]. وحتى يمسك هبرماس بخيوط قضيته ويقدم صيغة نظرية متكاملة لهذا الإشكال، قسّم رؤيته للمجتمع إلى إطارين: **الأول** هو ما يُعرف بالإطار المؤسساتي للمجتمع، المكوَّن من معايير تقود تفاعلات موسطة باللغة والرموز، و**الثاني** هو الأنساق الفرعية، كالنسق الاقتصادي وجهاز الدولة، وهي «ذات نشاطات عقلانية مؤسسة»[97]. وتظهر خصوصية هذه الأنساق الفرعية في قدرتها على تنظيم نتائج الفعل، مع إقصائها إمكانية التفاهم عبر اللغة، وذلك باستعانتها بـ «وسائط المال والسلطة، لِما لهما من قابلية ضبط علاقات التبادل بين النسق والعالم المعيش»[98].

إن المكونات الأساسية للإطار الأول للمجتمع محددة ومبنية على التواصل والتفاهم، وتتلخص مهمته في بعث الحيوية، واحترام الاتفاقات المعيارية المتعاقد عليها بين أطراف الجماعة؛ إنه العالم المعيش الذي يبتدئ بالشخص وما يحيل إليه من قدرات الذات على الكلام، مرورًا بالثقافة التي تشكل مادة العملية التواصلية ومضمونها، انتهاء بالمجتمع باعتباره يمثل نظام المشروعية الذي يحدد قواعد التفاهم، بحيث تختلف هذه المكونات والبِنى الرمزية كليًا عن طبيعة الإطار الثاني الخاضع للنشاط العقلاني الغائي.

لمّا كان «النظام الرأسمالي هو النمط الوحيد في التاريخ العالمي الذي استطاع ضمان امتداد واسع للأنساق الفرعية للنشاطات العقلانية الغائية»[99]، أدت خصائص الرأسمالية بفعلها العقلاني الصوري وطابعها التحديثي إلى تجريد العالم المعيش وإلى إفقاره الثقافي.

أمّا **تجريد العالم المعيش**، فيظهر في إضفاء الصبغة النقدية (monétarisation) والبيروقراطية على الفعل داخل الحياة اليومية، سواء بالنسبة إلى الحياة العامة أو إلى الحياة الخاصة. بهذا جرى «إفراغ دائرة الحياة عبر النسق الاقتصادي، كذلك

(96) Ibid., p. 350.

(97) Habermas, *La Technique*, p. 24.

(98) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 354.

(99) Habermas, *La Technique*, p. 30.

المجال العمومي من خلال النسق الإداري والهيمنة، مع التجفيف البيروقراطي للسيرورة العفوية»[100]. وبإضفاء هذا الطابع الأداتي على العالم المعيش لمصلحة الإكراهات النسقية، فقدت الممارسة التواصلية حيويتها، ما أدى إلى تعميم عقلنة أحادية متمثلة في العقلنة المعرفية - الأداتية، علمًا بأن أمر العالم المعيش لا يستقيم بعقلنة تواصلية تنبني على منطق التفاعل والتفاهم، بعيدًا عن إكراهات المال والسلطة، وبارتكاز على التوافق العقلاني بين الأطراف المشاركة في عملية التفاعل بعد تحديد ادعاءات الصلاحية، ممثلة في الحقيقة القضوية والدقة المعرفية والصدق الذاتي. فما أغفلته الإشكالية الفيبرية هو، في نظر هبرماس، أن «عملية العقلنة الرأسمالية ليست سوى جزء من هذا المسار الانتقائي؛ إذ لم يتوان فيبر في أن يجعل هذا الجزء من عملية العقلنة هو العقلنة كلها»[101]، فليس من الضرورة هذا الربط الذي أقامه فيبر بين العقلنة الاجتماعية والعقلنة الغائية، كما أنه لا يمكن اعتبار عملية العقلنة الغائية هي المسار الوحيد المتاح لتوسيع قوة عقلنة الفعل التي تنتج ثقافة الحداثة. ولهذا، فإن مفارقة العقلنة في نظر هبرماس راجعة إلى طبيعة الفصل بين النسق والعالم المعيش بتحويل الاندماج الاجتماعي إلى وسائط ضابطة مستقلة عن اللغة.

وأمّا **الإفقار الثقافي**، فينقلنا إلى الحداثة الثقافية؛ فلئن أحال فيبر مسألة الإفقار الثقافي إلى انسحاب رؤية العالم الدينية التي صارت عاجزة عن تقديم صورة شاملة لسيرورة عملية العقلنة، فإن هبرماس في المقابل يُرجع جوهر الإشكال إلى «الانفصال النخبوي بين ثقافات المتخصصين وسياقات الفعل التواصلي»[102]. هذا الانفصال تجسَّد في اتساع الهوة بين ثقافتي المتخصصين والعموم، مع تعميق التخصص المؤدي إلى هيمنة الأطروحة التكنوقراطية والخطاب العلمي. وبنفاذها داخل وعي المواطنين، تمكنت من فك الارتباط بين تصور المجتمع ونسق المرجعيات للنشاطات التواصلية؛ إذ عملت هذه الأيديولوجيا على إزاحة المجتمع عن التصورات التفاعلية الموسطة بالرموز، لتستبدله بنمط ذي بُعد

---

(100) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 358.

(101) Horowitz & Maley (eds.), *The Barbarism of Reason*, p. 198.

(102) Habermas, *Théorie*, tome 2, p. 364.

علمي[103]. تتجلى ملامح هذا الإفقار الثقافي وتتضح قسماته من خلال مثالين: الأول استقلالية العلم عن التقنية، حينما أصبحت التقنية علمًا، والثاني خضوع الممارسة الإدارية لأشكال قانونية باستنادها إلى مبررات أخلاقية معزولة في نسق قانوني.

بهذين المثالين، يقدم هبرماس كيفية اختراق الوعي التكنوقراطي للممارسة المعيشة، محولًا بذلك برنامج الأنوار l'aufklarung إلى تجاوز l'aufhebung[104]، أي تجاوز العالم المعيش واليومي، وتلك هي آفة التخصص لا ما طرحه فيبر بصراع دوائر القيم. بناء عليه، ولضبط ثقافة المتخصصين وجعْلها منسجمة داخل منظور العالم المعيش، لا بد من إعادة العلاقة بين الثقافة الحديثة والممارسة المعيشة المرتبطة بالتقاليد الحيوية، ولن يتأتى ذلك إلا بتوجيه التحديث الاجتماعي داخل مسارات لارأسمالية شتى، بحيث تصبح للعالم المعيش قدرة هائلة على وضع مؤسسات تحد من الدينامية الخاصة للأنساق الاقتصادية والإدراية عبر مؤسسات المجتمع المدني والأسرة والنقابات، مع إمكانية جعل العلم والمعرفة في خدمة الذوات. هنا، يستحضر هبرماس مثال الفيلسوف كوندورسيه «بإدخاله للأمل، ليس فقط في قدرة الفن والعلم على مراقبة قوى الطبيعة، بل أيضًا في فهم العالم ومعرفة الذات، والتقدم الأخلاقي وعدالة المؤسسات الاجتماعية، وسعادة الناس»[105]؛ فالرهان لدى هبرماس هو إعادة إحياء البرنامج الأنواري بعقلانيته التي تجمع بين الشرط العلمي العقلاني الأداتي والعقلانية التواصلية، بتحرير القوى المعرفية وجعلها في متناول الممارسة التواصلية. والحالة هذه، ستخطو المعرفة خطوات متقدمة في التحكم في الطبيعة ومراقبتها، في موازاة ما ستحققه من ضمان تفهّم الذوات من جهة، والتواصل والتفاهم مع الآخرين من جهة أخرى، ولن يتاح ذلك إلا بتجاوز العقلنة الأداتية بعقلنة تواصلية مؤسسة على علاقة تفاهم مبرَّرة عقلانيًا، يتوصل إليها أفراد المجتمع بفعل إجماعهم واتفاقهم اللساني على مجموعة من القواعد والمعايير، ليختص كلٌّ مجال بمنطقه وصلاحيته.

---

(103) Habermas, *La Technique*, pp. 45-46.

(104) Habermas, «La Modernité,» p. 962.

(105) Habermas, *Théorie*, tome 2, pp. 359-360.

يدخل منطق العلم في إطار ادعاء الصلاحية الموضوعية باستهدافه الوصول إلى الحقيقة، في حين تتسم الدائرة الأخلاقية بادعائها الصلاحية المعيارية المرتبطة بأسئلة العدالة، وأخيرًا الدائرة الفنية، في إطار ادعاء صلاحية صدق التجربة المرتبطة بالتذوق الجمالي.

ها نحن إذًا أمام دوائر متعددة، ولكنها مترابطة، بفعل عقلنة تواصلية مستمدة أساسًا من عقل اجتماعي يعنى بكل ما يجري داخل المجتمع والعالم المعيش، بخلاف فيبر الذي وجد التمايز دليلًا على التمزق وانفجار المعنى، لأنه نظر إليه من زاوية عقلنة محدودة مبنية على تصور معيَّن للعقل يستلهم رؤيته من كانط وديكارت، ولا يخرج عن إطار فلسفة الذات.

هكذا، أخرج هبرماس العقلنة من حدودها الفيبرية الضيقة، معلنًا الإجابة عن السؤالين اللذين قضّا مضجع الفكر الأنواري من جراء سيرورة عملية العقلنة: هل يمكن أن يخضع تمامًا لمنطق الفعل الأداتي والطلب السلعي والدفع بالعلمنة إلى حد إلغاء جميع صور الذات، والاقتصار على الجمع بين العقلانية الأداتية والاستهلاك[106]، مفضلًا بذلك إقامة تصالح وتعاقد جديد بين العقلنة وما تحمله من فاعلية، والذات وما تحيل إليه من حرية، لكي يصبح بذلك تاريخ الحداثة تاريخًا مزدوجًا للعقل والذات؟ وهل ينجح هبرماس في تجاوز تراجيديا الأنوار؟

(106) تورين، **نقد الحداثة**، ص 467.

خاتمة

بمتابعتنا الفكر الفيبري عامة وأطروحته بشأن العقلنة خاصة، نستطيع القول إن آراءه وتصوراته، تاريخية أكانت أم اجتماعية أم اقتصادية، هي ذات نفحة فلسفية تستمد جذورها من مخاضات تاريخ الفلسفة الألمانية، ولا سيما الكانطية منها والنيتشية؛ هذه الروح التي لم تقتصر على تشخيص مسار الوعي الغربي، بقدر ما ساهمت في تنويره، تارة عبر نقده، وتارة أخرى عبر توجيهه وترميمه.

على هذا الأساس، لم يكن مسار الفكر الغربي معزولًا عن تجسيداته وتحققاته، وإنما كان تاريخ تداخل بين رؤية العالم والعقل والواقع، عبّر عنه فيبر بمفهوم العقلنة، أي كيفية تجسيد العقل في الواقع انطلاقًا من رؤية معيّنة للعالم.

لذلك، يبعد أن تكون العقلنة مفهومًا إجرائيًا؛ إنها روح ورؤية للعالم، تمثلتا في الأخلاق البروتستانتية في تعاليم كالفِن، مع دعوتها إلى الانخراط في العالم والإقبال عليه، معتبرة الفرد وسيلة لانتصار الإرادة الإلهية.

ظلت الأخلاق البروتستانتية تحمل إجابات ورؤية للعالم، تشمل العقل والأخلاق، محقِّقة نوعًا من المصالحة بين العقلنة والمعنى، حيث تجسدت العقلنة كرؤية في وجود غايات قيمية ممثلة في مطلب الخلاص والرضى الإلهي. أما الوسيلة المطابقة لإثباتهما، فهي تحقيق النجاح في هذا العالم، عبر التجارة والأعمال والمشروعات، مستدعية إعمالًا مكثفًا للعقل.

بتطابق الوسيلة مع الغاية، حقق البروتستانتي نوعًا من المعنى ترجمه إلى عقلنة قيمية (wertrationalität) وإن ظلت تحمل في طياتها بذور إرهاصات العقلنة

الغائية (Zwekrationalität)، إذ ارتبطت مسألة الاستجابة للنداء الداخلي (Vocation) بالمآل المسبق (Prédestination)، وهما عنصران ساهما في تبرير الفعل، وإنشاء معنى له داخل العالم.

غدا الإنسان البروتستانتي العقلاني الحديث أداة للإله، متحررًا من الكنيسة، فاعلًا في العالم، ملزَمًا بتوظيف طاقاته العقلية لإثبات كفاءته ونجاحه في هذا العالم، متعقبًا العناية الإلهية والرضى الرباني.

ولمزيد من ضبط إشكالية العقلنة، تتبّعنا سيرورتها عند فيبر، وبعد أن دققنا مآل تحققات العقلنة، إن اقتصاديًا أو سياسيًا أو قانونيًا، تبدت لنا النقاط التالية:

– إذا كان فيبر قد اهتم بالعقلنة الدينية ومدى دور الأخلاق في تثبيت مفهوم العقلنة (القيمية والغائية)، فإنه تخلى عن هذا المسار في أثناء تحققات العقلنة داخل دوائر الحياة، مقتصرًا على تحديد النجاحات التي حققتها العقلنة على مستوى النشاط الاقتصادي، وصولًا إلى الرأسمالية وتتويجًا لعقلنة هذا النمط من السلوك.

– بلغ التحقق السياسي للعقلنة أوجَه في الدولة العقلانية الحديثة، في مقابل الأنماط الأخرى التقليدية أو الكاريزمية. أما التحقق القانوني للعقلنة، فلُخص في هيمنة القانون العقلاني الصوري، علمًا أن هذه التحققات خاضعة لعناصر داخلية بمقدار خضوعها لعوامل خارجية.

– إن ما حدث في أثناء تحقق العقلنة هو، في تصور فيبر على مستوى هذه الدوائر، الانسلاخ التدريجي عن ثوبها القيمي، واتخاذها طابعًا غائيًا محضًا؛ إذ أصبحت العقلنة مطلوبة لذاتها، كما أصبحت الدولة العقلانية الحديثة ممثلة في البيروقراطية هي ذاتها غاية، عوض أن يكون الهدف خدمة الفرد مثلًا، أو القانون العقلاني الصوري، عوض خدمة قضايا العدالة والتوزيع المتكافئ للثروات.

– أضحى مآل سيرورة العقلنة تجسيدها في معظم دوائر الحياة. وهنا لا بد من الإشارة إلى العلاقة المنهجية بين الرؤية الأولى التي عبّرنا عنها بـ **وحدة المعنى** المتمثلة في المنطلقات الأخلاقية، والرؤية الثانية التي عبّرنا عنها بـ **فقدان المعنى**؛

إذ ارتبطت الأولى بتنحية السحري والخرافي والأسطوري، على حد تعبير فيبر، باعتباره غير معقول في مقابل المعقول الديني الذي انبعثت من صلبه الأخلاق البروتستانتية، بتمكينها الفرد من الوقوف على حوافز العقلنة القيمية والغائية. إلا أن بعد سيرورة عملية العقلنة، وفي أثناء تحوّل خطاب العقلنة وترجمته في الواقع - بحيث لم تكن تحمل تلك الحوافز الأخلاقية من الضمانات الكافية لتأطير هذه السيرورة - استوفى مفهوم نزع الطابع السحري عن العالم (Entzauberung der welt) معناه التام، وتخلى نهائيًا عن كل ما يمتُّ إلى الماورائيات بصلة، بما في ذلك المعقول الديني.

- جرت عقلنة الدين في سياق علمنته بانزوائه داخل دائرة كباقي الدوائر، لكن الشيء المهم الذي لفت نظر فيبر بقوة في هذه المرحلة هو ما سُجِّل فيها من توتر بين دوائر القيم وأنظمة الحياة؛ إذ أصبح لكل دائرة منطقها وعقلانيتها الخاصة التي تمنع عنها المطابقة مع الدوائر الأخرى، فنجد، مثلًا، أن عقلانية الدائرة الاقتصادية ليست هي عقلانية الدائرة الجنسية، فحدث إذ ذاك تحوّل غريب في أثناء سيرورة عملية العقلنة، من العقلنة إلى اللاعقلنة، ليغدو الإنسان بموجبها أسيرًا لهذه العملية بانقلاب الوسائل إلى غايات؛ إذ تراجعت القيم التي كانت تؤطر هذه العقلنة، لكن حجم خضوع الحياة بجميع أبعادها للعقلنة الغائية سيؤدي إلى تصاعد اللاعقلنة واكتساحها، أي حينما تكون لكل دائرة خصوصيتها ومعاييرها الذاتية بتراجع غاياتها القصوى (الغايات القيمية)، وآنذاك، يؤدي ما هو عقلاني إلى ما هو لاعقلاني. من بين الأمثلة التي قدمها فيبر في معرض إثبات لاعقلنة العالم، أن إذا ما تتبّع شخص سياسي مسألة حسن النية - التي هي مكون من مكونات الدائرة الدينية - داخل العمل السياسي، سيُحكم على فعله هذا بالفشل الذريع؛ فاللاعقلنة تشكك في أن يؤدي فعل خير إلى فعل خير، أو استنتاج فعل ماكر من فعل ماكر سبقه.

تتمثل لاعقلنة العالم الواقعية في غياب المعنى الأخلاقي الذي يخص مجموعة عناصر النظام. وكان أن جرى تدمير للمعنى داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي؛ فالعمل هو الذي يعطي الفاعل معنى وليس الفاعل هو الذي يعطي

معنى لفعله. كما أن المعنى أصبح محدودًا بحدود قيمة الفعالية. يضاف إلى ذلك أن في الوقت الذي يريد الفرد مجاوزة الدوائر، فإن الأخيرة تستوعبه، فتخنقه التعدديةُ ثم تبتلعه نهائيًا في سياقاتها.

هكذا، حينما يتحدث فيبر عن **فقدان المعنى**، فإن المسألة تظل مرتبطة بنظام القيم، وبالضبط الأخلاق التي ضمنت قوة العقلنة. لذلك، فإن فقدان الأخلاق الدينية أدى إلى فقدان المعنى، خصوصًا أنه حدد لمفهوم معنى العالم حقل دلالة أخلاقي في الأساس، يخص مجموعة عناصر العالم وقوى ما فوق العالم أو داخل العالم هي التي تحركه.

تجسَّد فقدان المعنى – في نظر فيبر – من خلال عنصرين: **الأول** هو افتقاد العقلانية المعنى بإحلال العلم محل القيم والنظم الدينية الكبرى، خصوصًا أنه غير قادر على إنتاج قيم بديلة. كما أن الثقافة والفنون، التي كان من المفروض أن تقدم إلى الإنسان معنًى وغايات في حياته، لم تسلم هي الأخرى من العقلنة الأداتية. والعنصر **الثاني** هو افتقاد العقلنة مبدأ الحرية عبر إحلال سلطة عقلانية صورية تحكم المجتمع بقواعد العلم المجرد، مثال البيروقراطية، حيث فقدت الذات حريتها وباتت جزءًا لا يتجزأ من حلقة تفوقها وتحدد مصيرها.

شكَّل هذان العنصران حافزين أساسيين لإعادة النظر في مفهوم العقلنة، إذ أوضح فيبر أن عوض أن يؤدي مسار العقلنة إلى الإجماع، نجد أنه أحدث توترات وصراعات بين دوائر المجتمع؛ إذ لكل دائرة منطقها وعقلنتها الخاصة، تطبعها علاقات لاعقلانية بعضها ببعض، من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين الدائرة الجمالية والدائرة السياسية؟

هكذا، استمدت كل دائرة قيمتها الخاصة من ذاتها ومن سياقها الاختباري، ما نجم عن ذلك شل طاقات الإنسان وقدرته على إضفاء قيم ومعان على الحياة، كما أسلفنا، في باب وحدة المعنى. وغدت القيم والمعاني من إنتاج الواقع الذي يحتضن هذه الدوائر، وما على الفرد سوى الامتثال لها، وأن يكون متحفزًا كلما أراد الانتقال من دائرة إلى أخرى.

أصبح لكلٍّ منظوره الخاص، فما هو لاعقلاني من وجهة نظر دائرة ما، ربما يكون عقلانيًا من زاوية دائرة أخرى تبطل معها جميع المعايير الموضوعية والمقاييس الموحدة لإثبات عقلانية أو لا عقلانية وجهة نظر ما أو سلوك معيّن؛ إذ كلما دخلت إلى هذه الدائرة، وجدتها خاضعة لنظام غائي بوسائلها وغاياتها المتعالية عن الأشخاص والمجتمع، وفي تحديدها للأفعال والاختيارات والأدوار، والمعايير الصالحة الممكن استعمالها للانخراط في شكل معيّن خاص بالحياة.

لماذا هذا التحول من العقلنة إلى اللاعقلنة؟ لماذا تجزأت حياة الإنسان الحديث داخل عوالم وأنظمة حياة لها استقلاليتها ومنطقها؟ لماذا خلص فيبر إلى هذا القفص الفولاذي كمآل للإنسان الغربي؟ لماذا هذه العدمية التي التفّت حول عنق العقلنة، مطوِّقة إياها بمصير بلا قرار؟

أمام هذه الأسئلة المحرجة للعقلنة، توجهنا مع فيبر نقلّب تربة العقل والعقلانية، لعلنا نجد تفسيرًا بعد أن غصنا في لجَّي العقلنة ذاتها، آلياتها ومسارها، لنقف هناك على حدود ذاتية وأخرى موضوعية للعقلنة. فأما **الحدود الذاتية**، فتمثلت في التمييز بين الفعل العقلاني والفعل اللاعقلاني، وذلك بإثبات احتواء الفعل اللاعقلاني على عقلانية خاصة به، مثال التقليدي والوجداني باندفاعاتهما العاطفية التي تتسامى إلى مستوى درجة الوعي المترابطة. يضاف إلى ذلك أيضًا التمييز بين الفعل العقلاني القيمي والفعل العقلاني الغائي والاستدلال على محدوديته. وأما **الحدود الموضوعية**، فجرى بمقتضاها التمييز بين الفعل العقلاني الذاتي المرتكز على مقاييس داخلية في إثبات عقلانيته، والمعتمد على الدلالة التي يسقطها الفاعل على سلوكه، وبين الفعل العقلاني الموضوعي الذي وجد أوجَه في التقنية المستندة إلى المعرفة العلمية، وهي عقلنة لا تصلح للفصل في قضايا المجتمع القيمية.

لذلك لم تهدف عملية العقلنة التقنية إلى عقلنة المجتمع، وإنما عملت على تطويقه ومأسسته، فأحدثت شرخًا تمثَّل في ظهور الأنساق الفرعية للفعل العقلاني، وسبّبت الابتعاد الكلي عن استقرار النسق الاجتماعي.

التهمت العقلنة العقل كسيرورة اقتصادية وسياسية واجتماعية من خلال تمريغ العقل في وحل المصالح الاجتماعية، وما عاد للقيم الذاتية أي وزن، وأصبحنا أمام منطق الحساب والعنف واجتثات كل صبغة شخصية عبر نزع الطابع السحري عن العالم كما تمثَّل في النزعة العلموية التي شكلت أيديولوجيا جديدة في مقابل هيمنة الأساطير والديانة، حيث يلتقي العلم والتقنية لإعطاء النظام الرأسمالي مهمة المشروعية.

بركوب العقل النزعة العلموية هاته، وإعجابه المطلق الذي استحال معه تصور عقل/ معرفة خارج العلم، وأمام هذا التشخيص الدرامي، نجد فيبر لا يحبذ انتهاج المسلك النقدي الجذري للعقلانية، أو التراجع عن مكتسبات الحداثة الغربية، خصوصًا أنه يستحيل على التاريخ أن يتراجع ويتقهقر. لذلك، نراه يصر على خوض غمار هذه المكتسبات وتحمّل مسؤولية تبعات التصدي للنتائج السلبية للعقلنة.

المعنى والاختيار

يقر فيبر بالمسار التعددي للعقلنة، معترفًا بأن العقلنة الوحيدة القابلة لأن تقود إلى الدلالة الحقيقية للظاهرة الملموسة، هي تلك المرتبطة بالفاعل. وهنا تكمن أهمية نظرية الفعل الفيبرية في إثبات ارتهان المعنى بالذات، لكونه ليس معطًى وإنما تقوم الذات ببنائه. إننا نحن من يعطي معنى للقضايا، بما في ذلك القضايا الحسابية؛ فالعالم ليس له نشاط في ذاته، إنه لا يتحرك ولا يتصرف إلا بواسطة الإله أو الإنسان، وما دام الإله قد انسحب، فإن الإنسان سيتكفل بهذه المهمة. لذلك، كانت هناك علاقة وطيدة بين المعنى والفاعل؛ إذ يفترض أمام تعدد المعايير المرتبطة بتعدد الدوائر حرية للأفراد، تمكنهم وتجعلهم قادرين على التقرير انطلاقًا من ذواتهم ومن المعايير الموائمة لأفعالهم. وهكذا، يستطيع الفرد أن يصنع قراره بيده، من خلال ارتباطه بقيمة محددة، وأن يشق قدره لوحده.

يبدو أننا مع فيبر أمام فوضى وعدمية غير حاسمة، قوامها تعددية وجهات النظر؛ غياب التناغم والانسجام؛ إقامة توافقات هشة؛ توترات مستمرة وتسويات

موقتة قابلة للانفجار؛ التضحية بكل ما هو مبدئي قيمي ثابت. والعناصر هذه تفسيرها في الاحتكام إلى الحلول اللحظية (Décisionniste) التي تشتغل حالة بحالة، لكل حالة حكمها الخاص الذي يندرج تحت قاعدة، ولكل سلوك مبرراته ومعناه بالنظر إلى منطقه الداخلي.

يبدو كأن فيبر - بتخويله صلاحية المعنى للأفراد في القرار والاختيار - سلّم بتعددية الآلهة كقدر ومآل للعقلنة. صحيح أن القيم العليا طُردت، وأنها أصبحت مسألة شخصية ترتب عنها صراع وفوضى وجهات النظر، إلا أن هذا لا يعني اعتراف فيبر بالنسبية التي تعني التخلي النهائي عن إعطاء معنى للحياة. ولكي لا يسقط فيبر في نزعة عدمية تجاه مسار العقلنة الغربية، كما هي حال نيتشه، فإنه اقترح ما عُبّر عنه بجدلية المقاومة التي ضمّنها مفاهيم فلسفية مشتقة من تصورات كانط لمفهوم الواجب، وتصورات نيتشه لمفهوم الإنسان الأقوى، والتي يمكن أن نتلمسها في العنصرين الأساسيين التاليين: **الأول** بعث مفهوم الواجب الطهري، بمعنى المسؤولية والنزاهة، لتقوية الذات من أجل مقاومة هيمنة العلم والتقنية وغياب المعنى، **والثاني** بعث فردانية ميتافيزيقية جديدة تقبل بتعدد آلهة العالم، شريطة التحكم في هذا التعدد، مؤشرة بذلك على السلطة الكاريزمية.

إن ما يقصده فيبر من الحل الأول لتجاوز العقلنة الأداتية هو ضرورةُ التمييز بين العلم والتقنية كممارسة، وبين روح العالم كدعوة وواجب. لذلك، كانت مهمة العلم هي خدمة الفرد وجعله غاية الغايات، ولن يتيسر ذلك إلا بمحاولة فهم الفعل الإنساني وتأويله حتى يعطي سلوكاته معنى وأفعاله مغزى، بتوجيهها نحو المسار الصحيح والأنسب؛ إذ تكمن مهمة العلم كروح وواجب - داخل سياق فقدان المعنى- في تحديد شروط الفعل المصاحب للمعنى، سواء داخل المستوى الفردي (توجهات القيم) أو المستوى المؤسساتي (دوائر القيم)، وذلك بـ«توليد الوضوح وحس المسؤولية في نفس الآخرين»[1]، وتفجيرهما.

---

(1) ماكس فيبر، **رجل العلم ورجل السياسة**، نادر ذكرى (ترجمة) (بيروت: دار الحقيقة، 1982)، ص 37، و Max Weber, «Science as a Vocation,» in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 152.

يذكّرنا هذا الحل بأطروحة ماركيوز بشأن كيفية مقاومة البُعد التقني المدمر في العلم، وبتغيير البنية المفاهيمية والتصورية للعلم في علاقته بالطبيعة؛ فعوض أن تكون مبنية على السيطرة، ينبغي أن تكون علاقة سلمية. وربما يلتقي فيبر أيضًا مع هايدغر في الهجوم على العلم والتقنية، إلا أنهما يفترقان عبر دفاع فيبر عن روح العلم كدعوة، ما جعله يدافع ضمنًا عن العقلانية في مقابل نقده هايدغر لها بعنف.

وإذا كانت البيروقراطية السياسية هي حصيلة العقلنة الأداتية التي تجعل من الإنسان مجرد وسيلة، في الوقت الذي نجدها لا تتوفر على أدنى قيمة تغلف بها هذا التوجه، فإن مهمة الكاريزما هي توجيه هذه الآلة البيروقراطية الصماء، بأن تتاح للشخص السياسي القدرة على اختيار القرار، وتحمّل المسؤولية، والاحتفاظ بحق المبادرة.

على هذا الأساس، تقوم الكاريزمية السياسية بإبداع القيم وإنتاجها، في حين يعمل العلم على تقديم كيفية تطبيق تلك القيم؛ فالعالِم والسياسي وحدة متداخلة تحمي بموجبها النزاهة العلمية أخلاق المسؤولية السياسية، في حين تسمح الكاريزمية السياسية بالنزاهة الأخلاقية العلمية. كل ذلك من أجل استقلالية الفرد داخل النظام العقلاني الأداتي.

من معنى العالم إلى معنى الحياة في العالم

حدثت قطيعة أنطولوجية في مفهوم المعنى تمثلت في الانتقال من مفهوم معنى العالم - كتشخيص لمرحلة طبعت العقلنة والتي وجدت سندها في الأخلاق البروتستانتية - إلى مفهوم معنى الحياة داخل العالم، كتجاوز لمرحلة فقدان المعنى.

إذا كانت لحظة فقدان المعنى تؤشر على افتقاد موجِّه قيمي لجميع سلوكات العقلنة ومساراتها، ارتدّت بفعله الأفعال العقلانية إلى أفعال أداتية غائية، فسيصبح المعنى مرتبطًا بالحياة داخل العالم، متجاوزًا معنى العالم الذي يؤشر ويحمل معه دلالات هي أقرب إلى الدين. من هذا المنطلق، ستتكفل علوم الثقافة بإيجاد هذا المعنى وتوضيحه. يقول فيبر في هذا السياق: «إذا كنا نحن - العلماء - على

مستوى هذه المهمة (وهذا ما يجب افتراضه مسبقًا هنا)، حينئذ نستطيع إجبار الفرد على التنبه إلى المعنى الأخير لأفعاله الخاصة، أو على الأقل مساعدته على ذلك»[2]. هنا تكمن مهمة العلم وفائدته؛ فإذا كان كل امرئ حرًا في وجهة نظره وتحديد رؤيته وقراراته بانسجامه مع ذاته، تصبح مهمة العلم توضيح علاقات المعنى، وعلاقة الأفعال بالنتائج، بمساعدته على ضبط التطابق بين هذه العناصر.

إننا أمام مرحلة جديدة من البحث عن المعنى، رهينًا بعلوم الثقافة لا بالدين، ليصبح معنى الحياة مرتبطًا بالقيم الثقافية السائدة. ولمّا كانت «الثقافة من وجهة رؤية الإنسان بمنزلة خط مستقيم غير متناه، يقوم الفكر باستثماره من حيث أهميته ودلالته بالنسبة إلى مآل العالم اللامتناهي والغريب عن كل دلالة»[3]، فإنه لزم على علوم الثقافة البحث عن المعنى داخل السياق الثقافي، وهو اعتراف بتعدد الثقافات في ضمان عقلانية خاصة به وإعطاء مثل هذا الضمان.

من الدين إلى الأخلاق

يقول إرنست ترولتش: «لا توجد أخلاق مسيحية مطلقة يكفي أن نكتشفها»[4]. صحيح أن الدين ما عاد قادرًا على ملء ذلك المضمون القيمي لتحديد الفعل العقلاني، لكن الفعل الأخلاقي ظل يتمتع بهذا الدور. وإذا ما عاد هناك أخلاق مطلقة تُستمد من الدين، فإن في استطاعة كل شخص في المقابل أن يحدد الخاصية الأخلاقية لفعله بطريقة مطلقة.

أصبح مطلوبًا من كل شخص موقف أخلاقي يتمثل في ذلك التعبير عن موقف شخصي تجاه العالم مجسَّدٍ في تحديد المعنى الذي تأخذه أفعاله.

بهذا تغدو الاستقلالية الأخلاقية في اختيار القرار غير مرتبطة بقانون محدد ومجسَّد خارجيًا، لكنها مسألة داخلية مرتبطة بالعقل الأخلاقي.

---

(2) فيبر، **رجل العلم**، ص 37، و Weber, «Science as a Vocation,» p. 152.

(3) Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Julien Freund (trad. et intro.), Agora 116 ([Paris]: Presses Pocket, 1992), p. 160.

(4) Michel Istas, *Les Morales selon Max Weber*, Histoire de la morale (Paris: Éd. du Cerf, 1986), p. 141.

على هذا الأساس، ما عادت الأخلاق مسألة معطاة منذ الانطلاقة، بل تُبنى داخل تعددية غايات أخلاقية يحددها الإنسان. من ثَم، فوحدة الأخلاق مسألة شخصية مختلفة من حالة إلى أخرى.

يبدو أن هناك إقرارًا فيبريًا بتعدد الآلهة في تحليله تعددية الأنظمة والمعاني التي تفترض أخلاقًا ظرفية تشتغل حالة بحالة (Morale décisionniste)، كرهان لإنقاذ العقلنة من هذا الانفلات الذي جرى من العقلنة القيمية إلى العقلنة الغائية.

بغية تجاوز هذا التأويل المتعدد للمعنى داخل عدمية أخلاقية محتكمة للوقائع الاختبارية، اعتبر هبرماس أن في وسع هذه الحالات الفردية الخضوع هي الأخرى للقواعد العامة الموجهة لنقاش منظم، محددًا خطأ فيبر الجوهري في رؤيته للعقلنة من وجهة سيرورة دينية مرتبطة بالأخلاق البروتستانتية، ومدى انعكاساتها على دوائر الحياة، ما جعله يرى انفجار المجالات وتمايز الدوائر مؤشرًا على تفكك العقل الجوهري الذي ضمنت الأخلاق وحدته.

إن عيب أطروحة العقلنة وفقدان المعنى عند فيبر هو عدم قدرة هذا المفكر على التمييز بين عملية نزع الطابع السحري عن العالم (العلمنة) وعملية العقلنة؛ فالأولى تخضع لمنطق التطور، وهي مسألة طبيعية، في حين تتأثر الثانية بدينامية التطور الذي حكمه عاملا المال والسلطة، وذلك هو جوهر التمزق الذي حدث.

لذلك، ينبغي عدم إرجاع فقدان المعنى إلى غياب الأخلاق الدينية البروتستانتية، بقدر ما يجب إرجاعها إلى نشأة الحدود بين الأنساق الفرعية، أي الاقتصاد والدولة والإدارة، من جهة، والدوائر الخاصة من جهة أخرى، وذلك بنقل مقاييس الفعل الصوري الغائي من مجاله الاقتصادي والسياسي إلى باقي الدوائر الأخرى.

على هذا الأساس، ليس الأمر مرتبطًا بانسحاب العقل الديني وأفوله كما حدده فيبر، بل هو متعلق بتغييب العقل الأنواري الذي ضمن الوحدة والتواصل بين أطراف المجتمع. فهل يستطيع العقل الأنواري استرجاع أنفاسه واستعادة هيبته؟

ذلك هو مشروع العقلنة التواصلية لدى هبرماس، فهل سينجح في مجاوزة مطبات العقلنة كما تصورها فيبر؟

المراجع

1- العربية

الباهي، حسان. **اللغة والمنطق: بحث في المفارقات**. الرباط: دار الأمان للنشر؛ المركز الثقافي العربي، 2000.

بروديل، فرناند. **حركية الرأسمالية**. محمد البكري ومحمد بولعيش (ترجمة). الدار البيضاء: منشورات عيون، 1987.

البُعزاتي، بنّاصر. **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**. الرباط: دار الأمان؛ المركز الثقافي العربي، 1999.

بوبنر، روديجر. **الفلسفة الألمانية الحديثة**. فؤاد كامل (ترجمة). القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، [د.ت.].

بورديو، بيار. **أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة**. أنور مغيث (تعريب). بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 1998.

______ وج. د. ڤاكونت. **أسئلة علم الاجتماع: في علم الاجتماع الانعكاسي**. عبد الجليل الكَور (ترجمة). محمد بودودو (إشراف ومراجعة). سلسلة المعرفة الاجتماعية. الدار البيضاء: دار توبقال، 1997.

تورين، ألان. **نقد الحداثة**. أنور مغيث (ترجمة). المشروع القومي للترجمة 38. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

تيرنر، براين. **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**. أبو بكر أحمد باقادر (ترجمة). بيروت: دار القلم، 1987.

الخولي، يمنى طريف. **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم.. منطق العلم**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

______. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية**. سلسة عالم المعرفة 264. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

غليون، برهان. «نقد العقل»، في: علي بنمخلوف [وآخرون]، **العقل ومسألة الحدود**، سلسلة حوارات فلسفية (الدار البيضاء: نشر الفنك، 1997).

غيلنر، إيرنست. **الأمم والقومية**. مجيد الراضي (ترجمة). دمشق: دار المدى دمشق، 1999.

فروند، جوليان. **سوسيولوجيا ماكس فيبر**. جورج أبي صالح (ترجمة). بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

فيبر، ماكس. **رجل العلم ورجل السياسة**. نادر ذكرى (ترجمة). بيروت: دار الحقيقة، 1982.

______. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. محمد علي مقلد (ترجمة). جورج أبي صالح (مراجعة). مشروع مطاع صفدي للينابيع III. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

قنصوه، صلاح. **الموضوعية في العلوم الإنسانية: (عرض نقدي لمناهج البحث)**. ط 2. [د.م.]: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984.

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية: من پارسونز إلى هبرماس**. محمد حسين غلوم (ترجمة). محمد عصفور (مراجعة). سلسلة عالم المعرفة 244. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

كولماس، فلوريان. **اللغة والاقتصاد**. أحمد عوض (ترجمة). عبد السلام رضوان (مراجعة). سلسلة عالم المعرفة 263. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.

كوليو - تيلين، كاترين. **ماكس ڤيبر والتاريخ**. جورج كتورة (ترجمة). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1994.

نيجري، توني. «ماكس فيبر مكتشف العبث في العصر الحديث». مجلة **المنار**. العدد 26-27 (شباط/ فبراير- آذار/ مارس 1987).

2 – الأجنبية

Albrow, Martin. *Max Weber's Construction of Social Theory*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1990.

Andreski, Stanislav. *Max Weber's Insights and Errors*. London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1984.

Ankerl, Guy G. *Sociologues allemands: Etudes de cas en sociologie historique et non-historique. Avec le Dictionnaire de «L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme» de Max Weber*. Neuchâtel: A la Baconnière; Paris: diffusion Payot, 1972.

Apel, Karl Otto. «La Question d'une fondation ultime de la raison.» *Critique*. no. 413 (Octobre 1981).

________. «Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité.» *Le Débat*. no. 49 (Mars-Avril 1988).

Aron, Raymond. *Les Etapes de la pensée sociologique: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1967.

Audard, Catherine. «Exploitation ou exclusion?: Penser l'injustice dans le contexte post-marxiste.» *Critique*. no. 642 (Novembre 2000).

________ et al. *Individu et justice sociale: Autour de John Rawls*. François Terré (préf.). Points. Politique 132. Paris: Ed. du Seuil, 1988.

Auroux, Sylvain (dir.). *Les Notions philosophiques: Dictionnaire. Encyclopédie philosophique universelle*. 2ème éd. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Batiffol, Henri. *La Philosophie du droit*. Que sais-je? 857. Paris: Presses universitaires de France, 1975.

Baumberger, Peter F. (sous la dir.). *Encyclopedia universalis*. Paris: Encyclopaedia universalis, 1990.

Bennion, Lowell L. *Max Weber's Methodology*. Paris: Impr. les Presses modernes, 1933.

Berger, Denis. «Socialisme et Bureaucratie réellement existante.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

Boudon, Raymond. «La 'Rationalité axiologique': Une Notion essentielle pour l'analyse des phénomènes non normatifs.» *Sociologie et sociétés*. vol. 31, no. 1 (Printemps 1999).

________ & François Bourricaud. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1982.

Boutot, Alain. *La Pensée allemande moderne*. Que sais-je? 2991. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

Brubaker, Rogers. *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. Controversies in Sociology 16. London; Boston: Allen and Unwin, 1984.

Burger, Thomas. *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*. Expanded ed. Durham, NC: Duke University Press, 1987.

Carré, Oliver. «A propos de la sociologie Weberienne de l'islam: *Weber and Islam* de B. S. Turner,» dans: *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'ethnographie historique du Proche-Orient*, Réunies par Jean-Pierre Digard (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982).

Colliot-Thélène, Catherine. *Le Désenchantement de l'état: De Hegel à Max Weber*. Philosophie. Paris: Ed. de Minuit, 1992.

Engels & Marx. *La Première critique de l'économie politique*. Kostas Papaioannou (trad.). 10-18; 667. Paris: Union générale d'éditions, 1972.

Freund, Julien. *Max Weber*. Les Philosophes 82. Paris: Presses universitaires de France, 1969.

________. *Philosophie philosophique*. Armillaire. Paris: La Découverte, 1990.

Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1995.

Gellner, Ernest. *Relativism and Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gisel, Pierre (sous la dir.). *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris: Éd. du Cerf; Genève: Éd. Labor et fides, 1995.

Godelier, Maurice. *Rationalité et irrationalité en économie*. Petite collection Maspero. Paris: F. Maspero, 1969.

Goldthorpe, John H. «Rational Action Theory for Sociology." *British Journal of Sociology*. vol. 49, no. 2 (June 1998).

Grondin, Jean. «Rationalité et l'agir communicationnel chez Habermas.» *Critique*. no. 464-465 (Juin-Février 1986).

Habermas, Jürgen. *La Technique et la science comme idéologie*. Jean-René Ladmiral (trad. et préf.). Collection Les Essais 183. Paris: Gallimard, 1973.

________. «La Modernité: Un Projet inachevé.» *Revue Critique*. no. 413 (Octobre 1981).

________. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Rainer Rochlitz (trad. avec un av.-propos). Philosophie d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

________. *Théorie de l'agir communicationnel*. L'Espace du politique 23. Paris: Fayard, 1987. 2 tomes.

________. *Le Discours philosophique de la modernité: Douze conférences*. Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad.). Bibliothèque de philosophie 34. Paris: Gallimard, 1988.

Hall, John A. *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hayek, Friedrich. *Droit, législation et liberté*. Libre échange. Paris: Presses universitaires de France, 1981.

Hennis, Wilhelm. *La Problématique de Max Weber*. Lilyane Deroche-Gurcel (trad.). Sociologies. Paris: Presses universitaires de France, 1996.

Horkheimer, Max. *Eclipse de la raison suivi de raison et conservation de soi*. Paris: Editions Payot, 1974.

Horowitz, Asher & Terry Maley (eds.). *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994.

Isambert, François-André. *De la religion à l'éthique*. Sciences humaines et religions. Paris: Ed. du CERF, 1992.

Istas, Michel. *Les Morales selon Max Weber*. Histoire de la morale. Paris: Éd. du Cerf, 1986.

Jarvie, I.C. *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. International Library of Sociology. London; Boston: Routledge & K. Paul, 1984.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. F. Picayet (trad.). F. Alquié (intro.). Quadrige. Paris: Presses universitaires de France, 1965.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie; avant-propos de René Poirier. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

Lallement, Michel. «Histoire des idées sociologiques: Des Origines à Max Weber,» dans: *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Claude-Danièle Échaudemaison (sous la dir.) (Paris: Nathan, [s.d.]).

Lantz, Pierre. «Prophétisme et Bureaucratie.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

Lara, Philippe de. «Le Sociologue et la raison.» *Critique*. no. 593 (Octobre 1996).

Larmore, Charles. *Modernité et morale*. Philosophie morale. Paris: Presses universitaires de France, 1993.

Lash, Scott. *Sociology of Postmodernism*. International Library of Sociology. London: Routledge, 1990.

________ & Sam Whimster (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London; Boston: Allen and Unwin, 1987.

Laudan, Larry. «Rationalité et Progrès,» Maurice Clavelin (trad.), dans: *L'Age de la science: Lectures philosophiques*, 2: *Epistémologie*. Paris: Ed. Odile Jacob, 1989.

Lehmann, Hartmut & Guenther Roth (eds.). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Löwith, Karl. *Max Weber and Karl Marx*. Bryan Turner (new pref.). Tom Bottomore & William Outhwaite (eds. and intro.). Hans Fantel (trans.). Routledge Classics in Sociology. London and New York: Routledge, 1993.

MacIntyre, Alasdair C. *Against the Self-images of the Age: Essays on the Ideology and Philosophy*. 2nd impression. London: Duckworth, 1983.

Mairet, Gérard. «Le Démagogue: L'état moderne, La Démocratie.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

________. «Max Weber.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

Marcuse, Herbert. *L'Homme unidimensionel*. Monique Wittig (trad.). Coll. Arguments. Paris: Minuit, 1968.

Mills, C. Wright. *L'Imagination sociologique*. Petite collection Maspero. Paris: Editions François Maspero, 1977.

Nietzsche. *Vie et vérité*. Textes choisis par Jean Granier. Les Grands textes. Paris: Presses universitaires de France, 1989.

Owen, David. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London and New York: Routledge, 1994.

Pacherie, Elizabeth. «Limites de la rationalité et rationalité des limites,» dans: A. Benmakhlouf (sous la dir.), *La Raison et la question des limites* (Casablanca: Editions le Fennec, 1997).

Popper, Karl R. *La Société ouverte et ses ennemis*. Jacqueline Bernard et Philippe Monod (trad.). Paris: Ed. du Seuil, 1979. Tome 1: *L'Ascendant de Platon*; tome 2: *Hegel et Marx*.

________ (sir) et al. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. Gerard Radnitzky & W.W. Bartley (eds.). Chicago: Open Court, 1993.

Poupard, Paul. *Dictionnaire des religions*. Paris: Presses universitaires de France, 1984.

Pusey, Michael. *Jürgen Habermas*. London: Ellis Horwood Limited and Tavistock Publications Limited, 1987.

Putnam, Hilary. «Réflexion sur la philosophie du langage.» *Critique*. no. 399-400: *Les Philosophes anglo-saxons par eux-mêmes* (Août - Septembre 1980).

________. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Raynaud, Philippe. *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. Recherches politiques 16. Paris: Presses universitaires de France, 1987.

Rocher, Guy. *Introduction à la sociologie générale*, tome 3: *Le Changement social*. Points: Anthropolgie, sciences humaines. Paris: Editions HMH, 1968.

Runciman, W. G. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Scaff, Lawrence A. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Schluchter, Wolfgang. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Neil Solomon (trans.). Stanford: Stanford University Press, 1996.

Schroeder, Ralph (ed.). *Max Weber, Democracy and Modernization*. New York: St. Martin's Press, 1998.

Smolinski, Heribert. «La Réforme protestante,» dans: Frédéric Lenoir & Ysé Tardan-Masquelier (sous la dir.), *Encyclopédie des religions* (Paris: Editions Bayard, 1997).

Sombart, Werner. *Le Bourgeois: Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. S. Jankélévitch (trad.). Paris: Payot, Bibliothèque politique et économique, 1928.

Traverso, Enzo. «'L'Orphelin de Bismarck': Max Weber et son époque.» *La Quinzaine littéraire*. no. 694 (1996).

Turner, Bryan S. *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge, 1993.

Turner, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Weber*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Vaysse, Jean Marie. "Etat et rationalité: Mathesis Universalis et Problématique du politique.» *Revue des sciences humaines*. vol. 89, no. 213 (Janvier - Mars 1989).

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire, Suivie de Foucault révolutionne l'histoire*. L'Univers historique. Paris: Seuil, 1971.

Vincent, Jean-Marie. «Rationalité et conduite de la vie.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

Wacquant, Loic J. D. & Craig Calhoun. «Intérêt, rationalité et culture: A propos d'un récent débat sur la théorie de l'action.» *Actes de la recherche en sciences sociales*. no. 60-78 (Novembre - Juin 1989).

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., ed. & intro.). New York: Oxford University Press, 1946.

________. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (trans.), R. H. Tawney (foreword). New York; London: Charles Scribner's sons, 1950.

________. *Economy and Society: An Outline Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claud Wittich (eds.), Ephraim Fischoff [et al.] (trans.). London: University of California Press, 1978. 2 vols.

________. *Max Weber: Selections in Translation*. W. G. Runciman (ed.). E. Matthews (trans.). Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1978.

________. *General Economic History*. With a new introd. by Ira J. Cohen. Social Science Classics Series. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1981.

________. *Sociologie du droit*. Philippe Raynaud (préf.), Jacques Grosclaude (intro. et trad.). Recherches Politiques. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

________. *Essais sur la théorie de la science*. Julien Freund (trad. et intro.). Agora 116. [Paris]: Presses Pocket, 1992.

________. *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. R.I. Frank (trans.). Verso World History Series. London: Verso, 1998.

________, M. Rubel & L. Evrard. «La Morale économique des grandes religions: Essais de sociologie religieuse comparée.» *Archives de sociologie des religions*. vol. 5, no. 9 (Janvier - Juin 1960).

Weil, Eric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1974.

Whimster, Sam (ed.). *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1999.

White, Stephen K. *The Recent Work of Jurgen Habermas: Reason, Justice, and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Wilson, Bryan R. (ed.). *Rationality*. Basil Blackwell, 1970.

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. 2nd ed. London: Routledge, 1990.

Willaime, Jean Paul. *Sociologie des religions*. Que sais-je? 2961. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

Wolfgang Kuttler, «La Double rupture: Révolution et transformation des temps modernes chez Max Weber.» *Science(s) politique(s)*. no. 2-3 (Mai 1993).

فهرس عام

-ت-

-ث-

-ج-

-ح-

-خ-

-د-

–ق–